GIANNI VATTIMO

DINCOLO DE SUBIECT

Nietzsche, Heidegger şi hermeneutica Traducere de ŞTEFANIA MINCU

Constanţa 1994 PONTICA

Biblioteca Italiană sub îngrijirea lui Marin Mincu

GIANNI VATTIMO Al de la del soggetto e Giangiacomo Feltrinelli Editoare Milano 1981

© Pontica 1994 pentru această versiune ISBN 973 – 96753 – 5 – 2

GIANNI VATTIMO

DINCOLO DE SUBIECT

Nietzsche, Heidegger şi hermeneutica

Prefaţă

Volumul de faţă cuprinde texte scrise în decursul ultimului an, care au fost în general prezentate la seminarii şi conferinţe. Cu tot aspectul lor definitiv ca formă, sunt, în ceea ce priveşte conţinutul, doar ceva mai mult decât nişte însemnări de lucru care aşteaptă să fie elaborate într-un proiect teoretic mai amplu şi mai articulat. Mi se pare justificat faptul de a le publica astfel, deoarece sunt conştient că elaborarea teoretică – aşa cum îmi apare mie – se desfăşoară într-un dialog foarte strâns cu „actualitatea” culturală şi are de câştigat recunoscându-şi explicit această condiţie şi încercând să o trăiască pozitiv (şi, prin urmare, responsabil).

Firul conducător care leagă aceste pagini este

După cum urmează: Nietzsche e ral de la del soggetto e o conferinţă ţinută la Institutul italian de studii filosofice din Napoli în februarie 1980; Verso un ontologia del declino este textul prezentat la seminarul de studii heideggeriene organizat de Goethe Institut şi de Circolo „L’indiscreto” din Roma în martie 1980; Heidegger e la poesia come tramonto del linguaggio este textul unui seminar ţinut la New York University în martie 1979, şi publicat în voi. colectiv Romanticismo, Asistenzialismo, Ontologia della libertă, Mursia, Milano 1980 (mulţumiri editorului pentru consimţământul de a-l reproduce aici);

Esiti delle rmeneutica contemporanea este textul unui seminar ţinut în diferite universităţi franceze (Toulouse, Montpellier) şi americane (Universitatea din Wisconsin, Milwaukee) în cursul anului 1980.

elaborarea unei perspective ce mi se pare că trebuie indicată ca „ontologie a declinului”, ale cărei premise se găsesc în Heidegger şi în Nietzsche (ei fiind, aşadar, punctele de referinţă cele mai constante ale excursului) şi care dezvoltă teme deja prezente în studiile ce încheie cartea Aventurile diferenţei, apărută de curând la Garzanti. Comparativ cu acea carte, tentativa de a formula o ontologie a declinului este aici continuată prin punerea în lumină a conexiunilor acesteia cu „critica subiectului”, efectuată de filosofia contemporană pornind de la Nietzsche; şi, mai ales, prin elaborarea conexiunilor ei cu hermeneutica. De fapt, însă, poziţia pe care o propun a fi acceptată prin expresia ontologia declinului se vrea, cum se spune explicit în eseul ce poartă acest titlu, o clarificare a concepţiei despre fiinţă pe care, după părerea mea, se sprijină hermeneutica contemporană, de derivaţie heideggeriană. Această hermeneutică îşi are maestrul ei în persoana lui Hans Georg Gadamer1. Tezele elaborate de el pornind de la gândirea lui Heidegger trebuie, după mine, dezvoltate în trei direcţii: a) aceea a elaborării unei concepţii a fiinţei (şi a adevărului) care să o definească pe baza unor caracteristici „slabe”, dat fiind că numai o fiinţă astfel gândită permite ca istoria să fie concepută, aşa cum hermeneutica o cere, ca o transmitere de mesaje lingvistice în care fiinţa „se întâmplă”, creşte, devine, după o perspectivă deja prezentă în mod exemplar în gândirea

(1) Opera cea mai semnificativă a lui Gadamer este, cum se ştie, Adevăr şi metodă (1960); există o ediţie italiană îngrijită de mine pentru editorul Fabbri, Milano 1974 şi retipărită de Bompiani, Milano

1983.

„Genealogică” a lui Nietzsche; b) aceea a unei definiţii a omului în termeni de „mortalitate”: numai finitudinea temporală a existenţei, succesiunea efectivă a

generaţiilor şi, deci, şi moartea înţeleasă nu numai „ontologic”, dar şi „ontic” (în terminologia lui Heidegger), fondează posibilitatea istoriei ca transmisiune de mesaje, ca fapt ce nu e întâmplător, ci ontologic relevant, al succesiunii interpretărilor; c) aceea a unei etici care va trebui pusă mai curând sub semnul unei pietas pentru ceea ce vieţuieşte şi lasă urme, decât sub semnul acţiunii „realizatoare de valori”. Aici problema care se deschide – şi pe care studiile de faţă o lasă deschisă – este: ontologie a declinului, hermeneutică sau nihilism, cum cred că ar trebui să i se spună limpede, nu comportă ele oare o renunţare la caracterul proiectiv al istoriei în numele unui simplu cult al „memoriei”, al urmei trăitului?

Mie mi se pare căemfatizareaproiectualităţii, într-o epocă în care „noul” este tot mai clar cerut de automatismele sistemului productiv (noile modele ale oricărui ustensil, perimarea artificială etc), tinde să devină o falsă problemă; în timp ce devine tot mai presantă nevoia de a se menţine raportul cu trecutul, de a se construi o continuitate a experienţei care e singura capabilă de a-i da sens. Aprioricele lingvistice, care fac posibilă experienţa noastră despre lume, nu sunt structuri eterne ale raţiunii, ci chiar acte de cuvânt, transmitere de mesaje care ne vin din trecut, din „cultură”, şi numai răspunzându-le putem da sens experienţei trăite actualmente.

Firul conducător, ce leagă lucrările adunate aici, este deci destul de clar: e vorba de recitiri din Nietzsche, din Heidegger, din hermeneutica contemporană, unificate prin interesul pentru elementele „de declin” ce se pot recunoaşte în ele; adică de acele elemente care, în respectivii autori şi curente, se referă la necesitatea, ce mi se pare de prim ordin, de a regândi filosofia – chiar şi pe aceea a trecutului, cum ne-a învăţat Heidegger să facem – în lumina unei concepţii despre fiinţă care să nu se mai lase hipnotizată de trăsăturile ei „forte” (prezenţă dezvăluită, eternitate, evidenţă, într-un cuvânt, autoritate şi dominare), ce au fost dintotdeauna preferate de metafizică. O altă concepţie, slabă, a fiinţei, pe lângă că e

mai adecvată rezultatelor gândirii lui Nietzsche şi a lui Heidegger, mi se pare totodată şi, mai cu seamă, aceea care poate să ne ajute să gândim experienţa civilizaţiei de masă într-un mod care să nu fie numai negativ, numai în termeni de devastare a umanului, de alienare etc. Obiectivul filosofic de ansamblu (dacă mi se permite), căruia aceste eseuri vor să-i răspundă este, în definitiv, chiar acesta: de a propune o lectură ontologică, şi nu doar una sociologică, psihologică, istorico-culturală, a existenţei umane în condiţia ei modernă-târzie, post-modernă, tehnologică; în fine, sub acea constelaţie pe care Heidegger o numeşte cu termenul de geStell. Această intenţie, care în eseuri apare numai marginal şi în mod implicit, este expusă mai clar în „dialogul” pe care am crezut util să-l reproduc aici, în paginile imediat următoare, ca introducere la această culegere. E vorba de un interviu scris, pregătit pentru revista Lotta continua, luat de Ninno Scianna, pe care, din motive de spaţiu, revista amintită l-a publicat numai parţial (în 20 septembrie 1980) şi care, tocmai prin caracterul lui extrem de general şi de rezumativ, cred că ar putea ajuta la înţelegerea celorlalte texte, mai „tehnice”, care urmează după el, şi ar putea aduce un plus problematicii lor.

STICLA, PLASA, REVOLUŢIA ŞI SARCINILE FILOSOFIEI. UN DIALOG CU „LOTTA CONTINUA”.

— Wittgenstein a scris că sarcina filosofiei este să „înveţe musca cum să iasă din sticlă”. Norberto Bobbio, în cartea sa Problema războiului şi căile păcii, în locul imaginii cu musca în sticlă, o foloseşte pe aceea cu peştele în plasă. Oamenii ar fi aşadar muşte în sticlă sau peşti în plasă?

— Mă tem că ideea că filosofia i-ar învăţa ceva pe oameni, ceva hotărâtor pentru a le schimba condiţia, face încă parte dintr-o ideologie ce concepe filosofia în termeni de hegemonie, una dintre nenumăratele transformări ale puterii filosofilor din Platon. Legată, între altele, de separaţia platonică dintre o lume a esenţei autentice –

spaţiul din afara sticlei – şi o lume a aparenţei, a dezordinii, a iaautenticităţii. Îmi place mai mult imaginea cu plasa: însă nu gândindu-mă la oameni ca peşti, ci de pildă, ca acrobaţi. Plasa devine trapez, dispozitiv, împletitură de căi ce se pot parcurge; mai mult, existenţa constă poate tocmai în această mişcare de-a lungul ochiurilor plasei, înţeleasă ca o reţea de conexiuni. Nu există o eliberare dincolo de aparenţe, într-un pretins spaţiu al fiinţei autentice; există, în schimb, libertate ca mobilitate între aşa-zisele „aparenţe”, care „aparenţe”, însă, cum ne învaţă Nietzsche, nu se mai numesc aşa: acum când „lumea adevărată a devenit poveste”, nu mai există nicio esenţă de adevăr care să le coboare la rangul de minciună şi falsitate. Reticulul, plasa în care e prinsă, şi dată nouă, existenţa noastră, e ansamblul tuturor acelor mesaje pe care, prin limbaj şi prin feluritele „forme simbolice”, omenirea ni-l transmite. Filosofia, cred eu, trebuie să ne înveţe să ne mişcăm în împletitura acestor mesaje, făcându-ne să trăim fiece mesaj în parte, şi fiece experienţă în parte, în indisolubila-i legătură cu toate celelalte, ca şi în continuitatea ei faţă de acestea, continuitate de care depinde sensul experienţei.

— Ce sens capătă viaţa individuală, destinul omului ca individ, sensul şi destinul omenirii într-un spaţiu în care „viitorul nu e garantat”, adică unde suntem călători pe o navă căreia nu i se ştie deloc portul de destinaţie?

Cred tocmai că filosofia n-ar trebui şi nici n-ar putea să ne înveţe încotro suntem îndreptaţi, ci să trăim în condiţia celui care nu e îndrumat de nicăieri. Tot mai mult, mi se pare că principala mistificare a ideologiei este aceea care se poate numi „înşelătoria platonică”, faptul de a atribui un caracter de eternitate şi stabilitate fiinţei. Pe baza acestei mistificări, cunoaşterea ar avea sarcina de a identifica adevărul, un principiu prim, un punct de referinţă sigur şi definitiv: anume locul către care existenţa e îndreptată şi de la care îşi ia propriile „directive”, inclusiv practice. Însă locul către care existenţa se îndreaptă este moartea. Aşadar, o filosofie

pesimistă, disperată, „nihilistă”? Nu cred. Heidegger vorbeşte despre moarte ca de un „sipet”, un depozit de comori. Nu numai gustul

10
11

lucrurilor vieţii e strâns legat de precaritatea şi caracterul provizoriu al acestora, de naşterea şi pieirea lor. Chiar bogăţia istoriei umane, prin transformarea şi îmbogăţirea ei (cu semnificaţii, cu nuanţe) de-a lungul generaţiilor şi al multitudinii interpretărilor, depinde strict de faptul de a muri. Moartea e sipetul în care sunt aşezate valorile: experienţa de viaţă a generaţiilor trecute, oamenii mari şi frumoşi ai trecutului cu care voim să stăm la sfat, persoanele pe care le-am iubit şi care au dispărut. Limbajul întrucât e cristalizare a actelor de cuvânt, a unor moduri de experienţă, îşi află locul în sipetul morţii. Acel sipet este, în fond, sursa regulilor, puţine, ce ne pot ajuta să ne mişcăm într-un mod nehaotic şi nedezordonat în existenţă, chiar ştiind că nu suntem îndreptaţi în nicio parte. Experienţele noi pe care le facem au sens numai întrucât continuă dialogul cu acel ceva pe care sipetul morţii – istoria, tradiţia, limbajul – ni l-a transmis. Dacă refuzăm ca ideologică şi dogmatică înşelătoria platonică, această continuitate cu istoria umană – pe care o purtăm, prin urme, prin structuri logice, prin forme „a priori” ale experienţei, în limbaj – e unica sursă posibilă de criterii, reguli, directive raţionale (mai bine zis: rezonabile) pe care ne este dat să le posedăm.

— E just să se introducă mai binele cu forţa?

— Această problemă îşi pierde sensul dacă ţinem cont de ceea ce am spus mai înainte. Un bine care să se introducă cu forţa e încă prea mult conceput după modelul esenţă-adevăr platonic, care prin valabilitatea-i transcendentă ar putea justifica sacrificarea vieţii, a solidarităţii, a prieteniei, lucruri care, în comparaţie cu el, pot părea nişte biete aparenţe, non-valori, obstacole. Respectul pentru ceea ce trăieşte sau a trăit este unicul

„mai bine” pe care îl cunoaştem, iar acesta exclude utilizarea forţei. Dar atunci – se va spune – nicio proiectualitate istorică? Nicio angajare în vederea transformării? Trebuie să spun că, odată văzute ororile produse de marile mişcări revoluţionare, de profeţii înarmaţi sau dezarmaţi, mă simt mai degrabă angajat înspre trecut, spre urmele şi valorile lăsate, ca nişte cristalizări, opere, dar şi ruine, de către viii ce au vieţuit, decât către o imagine-proiect de construit pentru viitor. Spusă însă astfel, aceasta e o opoziţie prea extremă. Mi se pare însă că n-ar fi absurd să gândim că o astfel de atitudine, întoarsă mai mult spre trecut decât spre viitor, ar fi în mod paradoxal cea adecvată condiţiilor existenţei moderne-târzii. Într-un oraş ca New York-ul, unde se distrug zgârie-nori încă în perfectă stare numai pentru a face loc unor construcţii noi, mai rentabile, ideea că proiectualitatea ar fi caracterul specific al omului liber sfârşeşte prin a ajunge în criză: reînnoirea accelerată e mai degrabă opera automatismelor sistemului; ceea ce devine cu adevărat uman este grija pentru ce a fost, pentru rămăşiţe, pentru urmele trăitului.

Viitorul – fie că este un proces, o apariţie de noutate – este astăzi garantat în mod paradoxal de automatismele sistemului; ceea ce riscă să dispară e trecutul, adică acea continuitate a experienţei, acea înlănţuire a semnificaţiilor. Tocmai în aceasta, e poate nevoie să ne simţim mai angajaţi. Ca în multe alte aspecte, şi aici lumea modernă-târzie pare să realizeze, schimbându

12

13

le şi pervertindu-le sensul, unele teze hegeliene sau marxiste: de exemplu, însăşi revoluţia ca reînnoire pare astăzi un fapt dat în mod automat în sistem; ea se realizează, deci, oarecum „în mod necesar”... Dar în felul acesta se schimbă şi condiţiile angajării „revoluţionare”...

— Max Weber a vorbit despre „etica convingerii” şi

„Etica responsabilităţii”. Ce raport există între aceste

două modele de raţionalitate? Trebuie să înţelegem că există două morale, una „absolută” şi una „politică”?

— A opune radical o etică a responsabilităţii unei etici a convingerii – sau, cu alte cuvinte, o etică ce se simte angajată în valori absolute, oricât ar costa ele – înseamnă tot a accepta o dihotomie platonică între o lume a fiinţei adevărate (şi a valorii) şi o lume a aparenţei şi a probabilului. Meritul distincţiei lui Weber stă în a fi făcut evident faptul că în definitiv, o atare separaţie e imposibilă: nu avem nevoie nici de fanatici ai datoriei absolute, nici de politicieni relativişti şi acomodanţi – asta cel puţin dacă vrem să simplificăm mult discuţia.

Diviziunea exprimă o situaţie în care este încă în vigoare separaţia dintre existenţă şi valori: dar această separaţie e valabilă doar ca mistificare ideologică, nu e un „fapt”. Iar tocmai epoca noastră începe să facă experienţa unei lumi în care valori şi opţiuni absolute se dovedesc a fi nişte entităţi mitice şi în care, pe de altă parte, prin intensificarea comunicării nu mai există nişte unghere de absolută neînsemnătate a existenţei. Experienţa noastră mi se pare că atestă mai degrabă o „semnificaţie difuză”, care este, desigur, şi mai puţin intensă faţă de idealul „platonic”.

al valorii şi al semnificaţiei absolute, dar şi mai puţin dramatică, mai destins-umană. Polemica unei bune părţi a culturii împotriva societăţii de masă, începând de la Adorno, este probabil şi o consecinţă a supravieţuirii unor prejudecăţi, în sens larg, platonice. Nu se reuşeşte adaptarea la o experienţă mai puţin intensă şi mai difuză a valorii, şi atunci se etichetează această experienţă drept inautenticitate, kitsch, degradare manipulată. Desigur, şi nevoia unei experienţe „intense” a valorilor e o nevoie reală, deci demnă de luat în serios; poate înseamnă ceva care îmi scapă. Cred însă că, în general, modul în care umanitatea noastră istorică – din lumea aceasta modernă-târzie – poate experimenta şi trăi propria-i dimensiune umană este să-şi dezvolte potenţialităţile pozitive ale unei experienţe „declinante” a valorilor, adică mai difuză şi mai

puţin intensă. Pentru a reveni totuşi la responsabilitate şi convingere, mi se pare că atare opoziţie trebuie să fie depăşită prin idealul unei acţiuni responsabile care să nu se limiteze să accepte condiţiile de fapt şi nici să nu se impună „cu orice preţ”, ci să definească cu convingere propriile-i linii într-un dialog social (deci cu posibilităţile reale ale situaţiei) şi chiar în dialog cu istoria trecută.

— Democraţia e o metodă sau o valoare; e metodă, dar nu numai metodă, e conţinut dar nu numai conţinut?

— Toate acestea echivalează cu a spune, pare-mi-se, că democraţia – dacă astfel numim o organizare a societăţii fondată pe dialog, pe continuitatea stabilită cu ajutorul dialogului între interese, opinii, trăiri nemijlocite diferite – nu e numai o metodă, ci e o valoare, unica pe care o

putem lua drept bază. Nu există valori „absolute” de realizat prin intermediul dialogului şi, deci, cu ajutorul democraţiei; aşa cum nu există un loc definitiv către care să ne îndreptăm. Există numai, ca semnificaţie a existenţei, experienţa întoarcerii in infinitum a acelei plase în care suntem prinşi şi dăruiţi nouă înşine. Această reîntoarcere este, pe planul experienţei sociale şi a instituţiilor care o structurează, ceea ce se numeşte democraţie.

— Poate scopul revoluţionar să justifice toate mijloacele?

— Trebuie să spun că nu (mai) am atât de clar în minte ce anume ar însemna revoluţie. Aş întreba, la rândul meu: există un concept de revoluţie non-violent, care să nu comporte, adică, absolutizarea unei valori, a unei perspective (de exemplu, interesul unei clase rebotezat

„Interes general” al umanităţii) şi impunerea ei cu forţa chiar şi acelora care nu o împărtăşesc? Teoria marxistă a revoluţiei ca afirmare a unui interes de clasă care nu mai e pur de clasă, fiindcă tocmai proletariatul ar fi nemijlocit omenirea, acel Gemeinwesen, fiinţa generică a

tuturor oamenilor, nu mai comportă oare, absolutizarea ideologică a interesului proletariatului ca interes general al omenirii?

Această ipoteză ar putea fi întărită de constatarea că luarea interesului proletariatului drept interes al omenirii a comportat întotdeauna, de fapt, o reprimare şi o

„Normalizare” a intereselor concrete ale proletarilor reali, care, pentru a apărea ca interes general al omului, trebuie să fie supuse unei violente acţiuni de omogenizare şi de universalizare.

Dacă însă se înţelege, cum e şi corect, teoria marxistă a revoluţiei ca descriere a unui proces ce nu poate să nu se întâmple, date fiind legile de dezvoltare ale capitalismului etc, atunci ar trebui să se obiecteze că violenţa revoluţionară, pentru faptul că este în fapt inevitabilă, nu devine o „valoare” de acceptat, iar o sarcină a unei etici ar putea fi tocmai încercarea de a limita în toate felurile manifestarea violenţei; adică, de a transforma revoluţia, făcând din ea un proces de modificare a societăţii care să nu comporte, sau să reducă la minimum, utilizarea forţei.

— Dar atunci, tocmai, care ar fi semnificatul termenului revoluţie”.

— Mi se pare că cel mai adesea, în limbajul nostru, el funcţionează ca un simbol, ca un cuvânt de ordine, ca pur instrument de recunoaştere: tovarăşii autentic revoluţionari, revoluţie contra reformism etc. Şi dacă ne-am lipsi de el? Revoluţia, ca şi războiul, e probabil un reziduu al unor epoci barbare, care nu vor putea niciodată să inaugureze cu adevărat noua istorie a omului emancipat.

— Există o filosofie a terorismului?

— Mă tem că tocmai terorismul e cea mai coerentă perspectivă revoluţionară. Nu ne putem opune terorismului, susţinând că violenţa pe care el o exercită nu e destul de înrădăcinată în mase şi deci că nu e autentic revoluţionară.

E într-adevăr uşor să obiectezi că, dacă revoluţia

violentă trebuie să existe, cineva trebuie totuşi să înceapă, anume

17

tocmai cu acte violente exemplare, dezlănţuite, etc. Nu, în realitate a accepta ideea de revoluţie ca violenţă, ca asumare a unei „valori” absolute căreia să-i sacrifici viaţa, pe cea proprie sau pe a altuia, înseamnă că nu se poate argumenta nimic împotriva terorismului: acesta are dreptate dacă învinge, şi e în culpă dacă pierde. Dar aceasta e o foarte cinică manieră de a „condamna” violenţa teroristă. O filosofie a terorismului există şi este aceea care duce la consecinţele extreme ideea că istoria umană are o normă absolută, o valoare finală de realizat; indivizii sau clasele ce se simt (pe baza unei evidenţe care e în ultimă analiză, intuitivă) purtătorii acestei valori, câştigă dreptul de viaţă sau de moarte asupra tuturor celorlalţi. Ştiu bine că, din fericire, nu toţi utopiştii şi revoluţionarii sunt nişte violenţi şi nişte terorişti. Exagerând, aş spune însă că acest lucru e pur accidental: raportul „metafizic”, absolutist, cu valorile comportă foarte logic riscul de a justifica omuciderea (a se citi în legătură cu asta splendida carte Totalitate şi infinit a lui Emanuel Levinas). De altfel, chiar fără să ne referim la terorismul de astăzi, istoria reprimării sociale şi individuale este, în fond, pur şi simplu, istoria acelor „valori” cărora le-a fost, din când în când, sacrificată viaţa (precum în războaie, în martirii, pogromuri) sau unele aspecte esenţiale ale ei: impulsuri, nevoia de fericire, sexualitatea, etc.

Fascinaţia ideii de revoluţie, a „luării palatului de iarnă”, constă toată în speranţa că ar putea exista un moment de raport „absolut” cu valoarea absolută; un moment de identificare între eveniment şi sens, între existenţă şi ideal. Există nişte versuri ale lui Hölderlin, care spun: „Numai în clipe infime omul suportă plinătatea divină / Visare a lor e, după aceea, viaţa” (în Brot und Wein, VII). Dar aceste momente sunt dintotdeauna pierdute, pretenţia de a avea cu valorile un raport care să nu fie amintire, nostalgie, cult, e o pretenţie demonică, ce

poartă cu sine, ca pe o contramarcă şi o consecinţă a ei, tocmai justificarea omuciderii...

— Dacă însă nu e o valoare absolută, o normă ideală de tip platonic, ce mai este atunci adevărul?

— Între altele, după mine, nu trebuie refuzată o noţiune de adevăr care să-l considere, şi ca pe acel enunţ care, pe baza unor anume criterii de verificare, se confirmă şi se demonstrează, şi deci „se impune”, ca soluţie a unei probleme, ca răspunsul just la o întrebare. Nici Heidegger, când îşi elabora doctrina sa despre adevăr ca „dezvăluire”.

şi nu, neapărat, ca o „conformitate” (a propoziţiei cu lucrul şi, totodată, cu regulile sintactice ale unui anume limbaj), nu înţelegea să nege această primă şi evidentă noţiune de adevăr. Numai că – aşa cum o ştie oricine l-a citit pe

Heidegger şi care, pe de altă parte, are în faţă teoria marxistă a ideologiei – enunţul se verifică întotdeauna, ca just sau greşit, pe baza unor reguli care, la rândul lor, nu sunt, în ultimă analiză, obiect de demonstraţie; ele ne sunt mai curând „date”, aşa cum ne este dat limbajul comun pe a cărui bază, numai, se pot construi toate limbajele regulate şi formalizate. Adevărul, într-un sens mai puţin „formal”.

şi mai profund, dacă vrem, e o chestiune care se joacă la acest nivel. Asta înţelegea Heidegger atunci când vorbea de dezvăluire: sunt adevărate acele enunţuri verificate după reguli determinate, dar adevăr este mai întâi de toate

18

19

Instituiirea, deschiderea, datul istorico-destinal (deoarece nu e obieect de manipulare, de decizie, etc.) al criteriilor pe baza cărora enunţurile adevărate se construiesc şi se verifică.

Cu acest adevăr nu putem avea un raport „ştiinţific”: nu-l putem demonstra sau falsifica experimental. Filosofia,

de altfel, a definit dintotdeauna modul ei propriu de acces la adevăr folosind termeni ca „reflexiv” sau „transcendental”, care, mai mult sau mai puţin, se referă la faptul că, în enunţurile filosofice noi, luăm act de nişte structuri în care ne situăm dintotdeauna şi care condiţionează şi modul nostru însuşi de a lua act de ele.

Noutatea gândirii secolului douăzeci, şi mai ales a lui Hidegger, constă în a fi văzut că aceste structuri, pe care Kant le credea aceleaşi pentru raţiune în toate timpurile şi locurile, sunt ele însele fapte istorico-destinale. Aceasta, mai mult sau mai puţin, este ceea ce înţelegeam mai stis, vorbind de faptul că suntem „prinşi” şi „daţi nouă înşine” într-o plasă, care e plasa tradiţiei, adică a ceea ce în linibaj ne este transmis şi care condiţionează şi face posibilă orice experienţă a noastră despre lume. Filosofia, ca în () d de a reflecta, de a „te întoarce asupra” acestor condiţiuni transcendentale – însă istoriceşte schimbătoare, cum ţunt limbajul şi cultura – ale experienţei, nu e o ştiinţă; nu „demonstrează” enunţuri, nu rezolvă probleme, ca să treacă, apoi, cumulativ, la soluţia altor probleme; e mai degrabă un exerciţiu de mortalitate, şi, deci, într-o anume măsură, şi de discurs „edificam” sau „estetic”, deoarece nu concluzionează, ci intensifică şi îmbogăţeşte, complică prin referinţe de lărgire şi ex-fondare experienţa noastră despre lucruri. Nu putem spune deci: adevărul (în sensul filosofic, originar) e asta sau asta. La această întrebare răspundem, în schimb, cu un lung discurs, şi înţelegem că termenul de adevăr face aluzie la această complexă situaţie, la modul nostru de a fi-aruncaţi (cum se exprimă Heidegger) într-un orizont de înţelegere a lumii care e scris în limbajul nostru şi în „tra-dicţia” * noastră culturală, fără ca prin1 aceasta să i se poată identifica nişte structuri stabile, date o dată pentru totdeauna (cum ar voi, în fond, Chomsky).

— Această noţiune de adevăr, şi în genere greutatea pe care o atribui mortalităţii, pare mai apropiată de

Heidegger decât de Nietzsche. În cartea despre Nietzsche

(Subiectul şi masca, Bompiani, Milano, 1974) vorbeai despre coincidenţa dintre eveniment şi sens, despre dans, despre râsul lui Zarathustra, de o viaţă socială care se eliberează prin producerea „dionisiaca” de simboluri...

— Cartea despre Nietzsche a fost scrisă având în spate evenimentele din 1968; şi dacă totuşi consider încă valabilă toată partea de analiză textuală, de „explicare”, să zicem, a conceptelor-cheie ale filosofiei nietzschéene, mi-am dat seama că, mai ales în ultima parte, acea carte era

I-i orig. tra-mandat-o, cu sensul de destinat, trimis, în sensul termemiui heideggerian schick (trimitere de sens) – (n.t.).

20

În orig. it. tra-dizione, cu sensul de transmitere de mesaje, (n.t.)

21

Încă mult prea fascinată de dialectică. Ultraomul lui Nietzsche – cum propuneam acolo să traducem termenul de Uebennensch – se caracteriza în acea carte ca un fel de spirit absolut hegelian sau ca un om „dezalienat” marxist; era definit adică în termeni de conciliere, de reapropiere de sine, şi deci în mod necesar (chiar dacă numai implicit), în termeni de conştiinţă-de-sine. Recitindu-l pe Nietzsche, şi, de asemenea, trăind, dacă vreţi, evenimentele „mişcării” din ultimii ani, mi se pare acum că definiţia ultraomului nietzschean, şi deci a idealului lui de eliberare, ar trebui distinsă mai marcat de orice perspectivă dialectică, mai puţin pur „reactivă”. Vreau să spun că ultraomul e „dincolo” şi pentru faptul că nu mai are nevoie să realizeze acel ideal de conciliere absolută care, la omul tradiţiei metafizice de până la Hegel şi Marx, a părut întotdeauna ca ultima ţintă demnă de a fi cercetată. Idealul reapropierii este încă prea legat, reactiv, de condiţia de „expropriere” la care viziunea „platonică” a valorilor, separaţia între ideal şi real etc. l-a constrâns pe omul occidental. La această concluzie, care constituie baza unei lecturi mai adecvate a lui Nietzsche, se ajunge şi

reflectând asupra condiţiilor de existenţă date omului în lumea modernă-târzie: în aceste condiţii mi se pare că şi-a pierdut sensul idealul unui

Prefixul ultra, utilizat de Vattimo în mod deliberat pentru supraomul lui Nietzsche, pornind de la o sugestie a lui Georges Bataille, trebuie luat aici în înţelesul său etimologic latin, de dincolo, peste şi chiar post – accentuând şi ideea de condiţie post-modernă a omului şi, în acelaşi timp, depăşind acele sensuri neplăcute pe care le-a stârnit ideea de Supraom în posteritatea lui Nietzsche; traducerea literală a termenului ar trebui să fie, în acest caz, dincolo-de-omul. (n.t.)

subiect ca autoconştiinţă conciliată, ca eu reapropiat. Teoria ideologiei şi evoluţiile psihanalizei ne-au avertizat de acel iremediabil caracter de „mască” ce aparţine şi respectivului ideal. Pe de altă parte, condiţiile concrete ale vieţii au pus în lumină o „posibilitate” de a exista fără a mai fi subiecţi de acest tip (şi, de exemplu, fără a voi să fim cu orice preţ „proprietari” – de lucruri, sau chiar de sine). Astăzi sunt posibile noi idealuri de umanitate care să nu mai fie legate de concepţia metafizică a subiectului. În această privinţă, polemica lui Heidegger împotriva umanismului mi se pare că se întâlneşte cu învăţătura lui Nietzsche. Acesta spunea, între altele, că pentru omul modern a devenit posibil ca el să nu se mai simtă ca „un suflet nemuritor”, ci ca multe suflete muritoare. E ceea ce, încă o dată, mi se pare a fi chiar sensul noii noastre, posibile, experienţe „superficiale”, neplatonice, a valorilor şi a semnificaţiilor.

— În perspectiva pe care o descrii, ce sens are posibilitatea unei noi istorii în care evenimentele cir purta în ele semnificatul lor, în care să nu existe ceea ce Sartre, în Critica raţiunii dialectice numea recădere în

„Contrafinalitate”?

— Am crezut multă vreme că ultraomul nietzscheean ar fi tocmai subiectul eliberat (eventual, eliberat şi de subiectivitate), capabil să-şi trăiască propriile experienţe ca identice, în fine, cu semnificatul lor, pentru că tocmai

condiţia noii libertăţi ce trebuia să se realizeze, chiar printr-o transformare revoluţionară a societăţii ar fi trebuit să excludă orice recădere în contrafinalitate. Aceasta însă

tot mai presupune, cum este şi cazul lui Sartre, idealul unei concilieri dialectice ca sens al istoriei. Sau, altfel spus: există un sens total al istoriei, un sens ultim, şi problema este ca subiecţii individuali, eliberându-se de orice formă de alienare, nu numai economică, să devină capabili să posede acest semnificat global al istoriei în timp ce o fac. Este încă, aici, chiar şi transformat, idealul conştiinţei de clasă al proletariatului lukácsian: proletariatul ca clasă revoluţionară şi, în acelaşi timp, ca anticipare a umanităţii eliberate pentru că în conştiinţa ei (iluminată de avangărzi, de partid) e prezentă fără a fi mistificată şi nici mascată, ştiinţa adevăratului sens al istoriei, cunoaşterea adevărată, nu cea ideologică. Astfel, Sartre scrie că scopul nostru e acela de a ne apropia de momentul în care istoria nu va mai avea decât un singur sens, care va tinde să se „dizolve” în oamenii concreţi ce vor face istoria în comun. Eu aş sublinia termenul „dizolvare” într-un sens ce, desigur, forţează intenţiile lui Sartre. Sensul istoriei nu se poate identifica cu acţiunile şi intenţiile oamenilor ce acţionează în ea decât cu condiţia de a suferi el însuşi un proces de „disoluţie”. Adevărata ieşire din preistorie nu constă în a ne apropia de un pretins sens „absolut”, teologic, al istoriei (acela la care gândesc încă perspectivele dialectice); ci în a recunoaşte că, într-o oarecare măsură, istoria nu are sens, cel puţin nu un sens astfel înţeles. Atunci sensul istoriei devine ceva ce poate fi posedat de cei care o fac… Aşadar, atât faţă de Sartre, cât şi faţă de Nietzsche aşa cum îmi apărea el în cartea din 1974, cred acum că ar trebui să subliniez mai mult acest moment „disolutiv”, sau de „slăbire” a sensului. E ceea ce cred că trebuie numit „ontologia declinului”.

— Aceasta ce înseamnă? O perspectivă „decadentă”?

Şi cum se leagă ea de ipoteza unei gândiri a diferenţei (pe care o susţii în Aventurile diferenţei), opusă dialecticii?

— Ceea ce înţeleg prin ontologia declinului nu are nimic de a face cu o sensibilitate pesimistă sau decadentă. Nici cu vreun „amurg al occidentului” sau cu lucruri de acest gen. E un discurs, dacă vrei, riguros teoretic, care priveşte modul de a se da al fiinţei în experienţa noastră. Mie mi se pare că învăţătura principală a lui Heidegger şi, într-un anume sens, şi a lui Nietzsche (ideea eternei reîntoarceri), este că fiinţa nu e ceea ce stă, ceea ce – potrivit lui Parmenide – este şi nu poate să nu fie, şi deci nici să devină; ci este tocmai ceea ce devine, ce naşte şi moare, şi care tocmai astfel are o istorie, o „permanenţă” a ei trecând prin multitudinea înlănţuită a semnificaţiilor şi interpretărilor, multitudine ce constituie cadrele şi posibilitatea experienţei noastre despre lucruri. Ontologia declinului trimite aluziv, mai mult decât să o descrie, la o concepţie despre fiinţă ce se modelează nu pe obiectivitatea imobilă a obiectelor ştiinţei (şi, de asemenea, să nu uităm, a mărfurilor, sustrase din circuitul utilizării şi imobilizate ca pure valori de schimb), ci pe viaţă, care e joc de interpretare, creştere şi mortalitate, istorie (fără nicio confuzie cu dogmatismele istoriste). O atare concepere a fiinţei, trăitoare-declinantă (deci muritoare) e mai adecvată, între altele, să surprindă semnificaţia experienţei într-o lume care, aşa cum este a noastră, nu mai oferă (dacă l-a oferit vreodată) contrastul dintre aparenţă şi esenţă, ci numai jocul aparenţelor, entităţi ce nu mai au nimic din substanţialitatea metafizicii tradiţionale…

24
25

Diferenţa are de a face cu toate acestea întrucât gândul diferenţei recunoaşte că asupra fiinţei nu se poate avea niciodată „priză” deplină, ci numai (cuvântul aparţine lui Heidegger) rememorare, urmă, amintire. Fiinţa astfel

gândită ne eliberează, ne lasă liberi de impunerea evidenţelor şi a valorilor, de toate „plenitudinile” visate de metafizica tradiţională care au acoperit şi justificat întotdeauna autoritarisme de tot soiul. Însă eliberându-ne, fiinţa astfel înţeleasă ne şi „suspendă”, ne aşază într-o condiţie de „oscilare”, (îl parafrazez tot pe Heidegger), care îmi pare a fi şi aceea descrisă de Nietzsche prin ideea „spiritului liber”. Dialectica, în schimb, gândeşte mai întotdeauna prin raportare la o posibilă prezenţă „plină”, finală, totalizantă, a fiinţei (chiar dacă, aşa cum se întâmplă în dialectica negativă a lui Adorno sau în utopismul lui Bloch, concepe această deplinătate numai ca ideal regulator); şi riscă prin urmare să nu ne elibereze deloc (urmările socialismului real nu mi se par „întâmplătoare” privitor la această semnificaţie a dialecticii marxiste, eh iar dacă nu cred că se pot deduce numai şi numai din ea). E vorba permanent să vedem dacă reuşim să trăim fără nevroză într-o lume în care „Dumnezeu a murit”; în care, adică, a ieşit la iveală că nu există structuri fixe, garantate, esenţiale, ci numai nişte ajustări, în fond. Acestea nu sunt însă lipsite de nişte linii de orientare: tradiţia, mesajul care în experienţa omenirii ne vorbeşte fiind cristalizat în limbaj, în feluritele „limbaje”, adică şi în tehnicile pe care se întâmplă să le folosim conturează întotdeauna şi nişte sfere de opţiune, nişte criterii de raţionalitate, sau mai curând de rezonabilitate. Nu e o condiţie disperată, aceea care se conturează astfel; însă numai dacă reuşim să manifestăm faţă de ea ceea ce Nietzsche numeşte o „bună conştiinţă”, o capacitate de a susţine existenţa oscilantă, precum şi mortalitatea. În privinţa aceasta, mai degrabă, şi nu cum să ieşim din sticlă, ar putea să ne educe filosofia.

E vorba de expresia nietzscheeana gute Gewissen (utilizată în Amurgul idolilor) ce s-ar putea traduce şi prin „conştiinţă curată”, „conştiinţă liniştită”, despre care Nietzsche spune, mai precis, că este „o stare fiziologică ce uneori se aseamănă până la confundare cu o digestie fericită” (Vezi op. cit. Cele patru mari erori, par 6), ba

chiar se poate traduce cu „bună dispoziţie” (iar Vattimo traduce uneori „buon comportamento”), ceea ce învederează îndeajuns o morală neconstrânsă de precepte metafizice sau de „cauze imaginare”, cum ar fi „sentimentul păcatului”, etc. (n.t.)

26

27

1. NIETZSCHE SAU DINCOLO DE SUBIECT

Unele dintre paginile cele mai iluminante – şi chiar istoriceşte determinante – scrise despre Nietzsche se găsesc în eseul lui Georges Bataille intitulat Bătrâna cârtiţă şi prefixul supra în cuvintele supraom şi suprarealist (1). Battaille îşi îndreaptă aici atenţia către semnificatul prefixului ueber, al cărui sens e determinant pentru a înţelege conceptul de Uebermensch, care e central în doctrina lui Nietzsche din epoca lui târzie. La rândul său, şi Heidegger, atât în cursurile sale despre Nietzsche, cât şi în eseul Cine este Zarathustra al lui Nietzsche, cuprins în Vorträge und Aufscitze (1954), pune în centrul tratării tocmai semnificaţia „depăşirii” care e implicită în noţiunea de Uebermensch şi care este pentru el unul dintre cele cinci Leitworte ale gândirii nietzschéene. Acestea sunt numai două exemple în legătură cu importanţa pe care problema lui Uebermensch o are pentru o lectură a lui Nietzsche ce voieşte să-i asculte atent vastele implicaţii teoretice. Şi chestiunea care timp de multe decenii a gravat asupra studiilor nietzschéene, anume aceea a afinităţilor lui cu ideologia fascismului şi a nazismului, e strâns legată de sensul ce se atribuie noţiunii de Uebermensch şi mai ales prefixului care o constituie; ideea unui Nietzsche precursor al nazismului presupune într-adevăr că supraomul, sau, cum cred că e mai bine să zicem, ultraomul, se caracterizează în legătură cu o răsturnare pur şi simplu a oricărui ideal de Humanităt transmis nouă de umanismul european.

Nu e vorba însă numai, sau nu în primul rând, de raportul lui Nietzsche cu tradiţia umanistă a gândirii

occidentale; ci şi, sau mai ales, de raportul său cu dogmatica filosofică în care valorile tradiţiei umaniste europene s-au condensat în mod exemplar în gândirea secolelor al XIX-lea şi al XX-lea, adică în dialectica hegeliano-marxistă. Apoi, deoarece în forma viziunii materialiste a istoriei, dialectica avansează şi astăzi pretenţia de a interpreta cu toată validitatea, condiţiile de existenţă ale omului în lume, şi chiar se prezintă poate drept unica „filosofie a istoriei” practicabilă încă, şi oricum, practicată în fapt, în cultura noastră, mai ales cu ea, cu dialectica, va trebui să măsurăm efortul lui Nietzsche de a diagnostica relele culturii moderne şi de a-i sugera acesteia remediile. Chestiunea semnificaţiei lui ueber capătă astfel o însemnătate determinantă pentru a pune şi a discuta cealaltă problemă, aceea a raportului lui Nietzsche cu gândirea dialectică (la care se referă, de exemplu, în mod special, studiul lui Deleuze (2), care, la rândul său, e decisiv pentru oricine s-ar apropia de Nietzsche cu nişte expectative teoretice – căutând adică la el răspunsuri încă

În italiană oltreuomo, echivalentul lui Uebermensch propus de Vattimo pe urmele lui G. Battaille, compus cu prefixul oltre (provenit din lat. ultra = dincolo) ar trebui tradus în română literal prin „dincolo-de-omul” sau, poate chiar „omul-de-după-om”, omul „post-istoric” ce rezultă abia dintr-o lectură în profunzime a lui Nietzsche (n.t.).

28
29
substanţiale privitoare la viitor.

Dacă încercăm să precizăm sensul lui. ueber care defineşte supraomul [ultraomul – n.t.], şi prin el sensul raportului lui Nietzsche cu tradiţia umanistă şi metafizică a Occidentului, întâlnim problema subiectului. Par să existe motive serioase pentru a considera că supraomul de care vorbeşte Nietzsche începând de la Zarathustra poate fi caracterizat ca un „subiect conciliat”; adică, întocmai, ca un subiect gândit în orizontul dialecticii. Despre subiect

conciliat se poate vorbi în realitate numai dacă îl vedem ca punct de sosire al unei mişcări de Aufhebung, de depăşire; care priveşte fie conştiinţa, cum se întâmplă în hegeliana Fenomenologie a spiritului; fie instituţiile (ca în Filosofici dreptului, iar mai amplu şi mai radical, în ideea marxistă a unei suprimări revoluţionare a alienării). De altfel, acest Uebermensch nietzscheean are, fără îndoială, unele trăsături care îl apropie de subiectul conciliat; el, în fapt, mai ales fiindcă Nietzsche îl leagă explicit de un alt punct al propriei doctrine, ideea eternei reîntoarceri a aceluiaşi, se deosebeşte de omul tradiţiei precedente, de acel bisheriger Mensch, întrucât nu mai trăieşte în tensiunea dintre existenţă şi sens, dintre a fi şi a trebui să fie, dintre fapt şi valoare, ci realizează în fiece moment al vieţii lui o perfectă coincidenţă a celor doi termeni. Se înţelege ce anume înseamnă aceasta dacă ne gândim la teologia medievală şi la teza ei despre coincidenţa dintre esenţă şi existenţă în Dumnezeu şi numai în Dumnezeu (în timp ce, în toate creaturile finite, finitudinea se exprimă tocmai în unitatea perfectă niciodată atinsă a celor doi termeni). Descrierea pe care Nietzsche o dă, în aforismul 341 din Ştiinţa veselă, omului capabil să voiască eterna reîntoarcere a aceluiaşi – şi deci, omului care poate fi luat ca model al lui Uebermensch – este aceea a unui om fericit, care poate voi repetarea clipei prezente deoarece în ea încearcă fericirea, adică coincidenţa evenimentului cu sensul. Aşa cum apare dintr-o analiză mai extinsă a ideii de eternă reîntoarcere (pe care am efectuat-o în altă parte), eterna reîntoarcere nu se poate defini coerent, în textul lui Nietzsche, decât drept condiţia unei existenţe care să nu mai fie separată de sens; în ea, deci, se modifică chiar profund structura temporalităţii, care în experienţa omului occidental s-a dat până acum numai ca mişcare către valori, scopuri, obiective transcendente, ce conferă semnificaţie devenirii în măsura în care ele mereu i se sustrag. Dar oare coincidenţa dintre eveniment şi sens la care, dacă e adevărată această ipoteză interpretativă, Nietzsche se gândeşte în doctrina eternei reîntoarceri, nu

poate fi înţeleasă ca un alt nume pentru a indica autotransparenţa spiritului aşa cum Hegel a teoretizat-o şi a imaginat-o ca realizată în propria-i filosofic? Ori, de asemenea, ca un alt nume pentru a indica subiectul dezalienat, emancipat de diviziunea muncii şi de lanţurile ideologiei, care ar trebui să provină din revoluţia comunistă – atât de sugestiv descrisă, pe urmele lui Marx, de către Ernst Bloch în atâtea pagini din a sa filosofie a speranţei? (3).

Dacă ar fi posibilă o astfel de coincidenţă, ar trebui să credem că supraomul nietzscheean, şi totodată propunerea prin el a unei renaşteri a culturii tragice, sau dionisiace, rămâne legată de tradiţia precedentă printr-un raport de depăşire dialectică, ce este desigur şi suprimare, dar şi conservare şijideverire. Însă totuşi, în timp ce pe de o parte definiţia cea mai previzibilă a conceptului de

supraom rămâne la Nietzsche aceea care îl gândeşte în relaţie cu identitatea dintre eveniment şi sens, există, pe de altă parte, motive întemeiate pentru a considera că această coincidenţă nu poate justifica identificarea lui Uebermensch al lui Nietzsche cu „subiectul conciliat” al gândirii dialectice. Mai ales următorul motiv: Uebermensch nu poate fi înţeles ca subiect conciliat pentru că nu poate fi gândit ca subiect. Însăşi noţiunea de subiect este unul dintre obiectivele cele mai constante ale acţiunii de demascare pe care Nietzsche o îndreaptă împotriva conţinuturilor metafizicii şi ale moralei platonico-creştine. „Oare nu e permis, la urma urmei”, scrie el în Dincolo de bine şi de rău, „să fim puţin ironici faţă de subiect, ca şi faţă de obiect şi de predicat?” (4). E o ironie care, în desfăşurarea operei nietzschéene, se accentuează tocmai în scrierile perioadei mature, când se conturează doctrina supraomului. Această ironie e justificată de caracterul non-originar, superficial, al subiectului. Nu se poate vorbi de nişte „lucruri în sine”,

scrie Nietzsche într-una din însemnările pentru Wille zur Macht, (5), pentru că nu se dă niciun lucru decât în raport cu un orizont de sens, care face posibil ca el să se dea. Dacă e aşa, va trebui să spunem că lucrurile sunt opera subiectului care le reprezintă, le vrea, le experimentează. Chiar şi subiectul, însă, e ceva „produs” în chip analog (Geschaffenes), un „lucru” ca toate celelalte: „O simplificare, făcută pentru a indica acea forţă care pune, care inventează, care explorează, distingând-o de orice punere, inventare, gândire chiar. Adică acea facultate caracterizată prin diferenţa ei de orice particular: în fond, facerea gândită cuprinzător din punctul de vedere al oricărei faceri la care ne-am mai putea aştepta”.

O forţă, însă scrie el într-o altă însemnare din aceeaşi perioadă (6) „nu s-a putut încă niciodată constată că atare; i se constată în schimb numai efectele; care, când sunt indicate ca efecte ale unei forţe sunt ca şi traduse într-o limbă complet diferită”.

În texte ca acesta se măsoară distanţa lui Nietzsche de orice idealism empiric sau transcendental; dar şi, mai ales, de orice perspectivă dialectică. Forţa pe care o descoperim sub noţiunea tradiţională de subiect nu este, de fapt, nimic din ceea ce ar putea să se compare cu subiectul transcendental în distincţia sa de subiectul empiric, prin care ar putea să aibă loc o dialectică, sau istoria însăşi, ca proces de identificare progresivă a celor doi termeni. Pentru Nietzsche, termenul însuşi de forţă e deja o traducere; sau mai bine zis: forţa ni se dă numai în ale sale Wirkungen, care sunt nişte traduceri. Raportat la ele, a indica o forţă, un Vermogen care subzistă în permanenţă distingându-se de propriile-i poziţii schimbătoare, e la rândul său un act de traducere, o metaforă. Totul se petrece potrivit exemplului pe care Nietzsche îl aduce într-o pagină din Amurgul idolilor: o lovitură îndepărtată de tun ne izbeşte auzul în timpul somnului; în vis, noi o legăm de o întâmplare ce ne apare a posteriori drept cauză şi explicaţie a ei (7). Aşadar, voinţa, conştiinţa, eul, ca subiecte sau cauze a ceea ce ni se

întâmpla să facem sau să suferim, „sunt simple filiaţii ulterioare, ce s-au determinat după ce s-a stabilit de către voinţă cauzalitatea ca dat, ca empirie” (8). Subiectul nu este un primum la care să ne putem întoarce dialectic; este el însuşi un efect de suprafaţă şi, cum se exprimă acelaşi paragraf din Amurgul idolilor, a

devenit „o poveste, o ficţiune, un joc de cuvinte”. A putut să nu fie, sau să nu fie considerat astfel, pentru o lungă perioadă a istoriei umane deoarece într-un anume punct al acestei istorii „cauzalitatea s-a stabilit ca dat”. Ca şi celelalte mari erori ale metafizicii şi ale moralei, la fel credinţa în eu, se revendică, prin intermediul credinţei în cauzalitate, de la voinţa de a găsi un responsabil pentru ceea ce se întâmplă. Structura limbajului, şi mai ales gramatica cu subiect şi predicat, cu subiect şi obiect, precum şi concepţia despre fiinţă pe care metafizica a construit-o pe această structură (cu principii, cauze etc), este în întregime modelată de nevoia nevrotică de a găsi o responsabilitate a devenirii. (9) Dar, „între timp am reflectat mai bine. Din toate acestea nu mai credem niciun cuvânt”. (10) Intervalul de timp la care Nietzsche face aluzie este întreg arcul istoriei gândirii în care s-a consumat constituirea şi de-stituirea metafizicii; istoria morţii lui Dumnezeu, ca devenire superfluă a explicaţiilor ultime, a principiilor, şi chiar a subiectului responsabil. Universul metafizicii, dominat de categoria Grundului, a fundamentului, e modelată de credinţa superstiţioasă în subiect: tocmai această superstiţie e cea care face să ne apară totul în perspectiva lui a face şi a suporta. (11). O astfel de perspectivă se formează ca urmare a voinţei de a găsi un responsabil; o voinţă ce e condiţionată de sentimentul fricii (12), care îşi are justificarea ei într-o realitate în care natura, încă nedominată de tehnică, se prezintă ca o permanentă ameninţare; iar această frică dă naştere instaurării unei complexe viziuni metafizice a

realităţii (prin atribuirea unor cauze numai prin complexele medieri ale domeniului social; e ceea ce se vede, de exemplu, în Amurgul idolilor, în paragrafele de încheiere ale secţiunii despre cele patru mari erori, unde credinţa în cauzalitate este legată de credinţa în responsabilitate, iar aceasta duce din nou la „sacerdoţii puşi în fruntea vechilor comunităţi” care au vrut să găsească cu orice preţ nişte responsabili pentru a putea impune pedepse, adică pentru a putea exercita unul dintre aspectele fundamentale ale puterii.

Caracterul „produs” al subiectului trimite astfel la o serie de acte de metaforizare şi interpretare care sunt determinate de raporturile sociale de putere. Aceste raporturi, totuşi, nu falsifică şi nici nu răstoarnă nimic: pun, în schimb, lumea lucrurilor, a cauzalităţilor, a relaţiei subiect-obiect, lume care are o istorie ce, aşa cum ni se dă ea nouă astăzi, e aceea ce se încheie provizoriu cu moartea lui Dumnezeu; adică cu faptul de a ne da-seama că, despre subiect, responsabilitate, cauze, „nu mai credem nici măcar un cuvânt”. În acest fel însă, nu suntem trimişi către nişte structuri mai puţin superficiale, adică mai adevărate şi originare; însăşi noţiunea de forţă e numai o Bezeichming (13), o caracterizare cu ajutorul unui semn; aşadar un joc de cuvinte, un efect de limbaj aşa cum e şi subiectul însuşi.

În această de-stituire a noţiunii de subiect ca noţiune legată de morală şi de metafizica platonico-creştină rezidă motivele pentru a exclude ca Uebermensch-ul nietzscheean să se poată numi un subiect; şi deci, cu atât mai mult, un subiect conciliat. (Nu este de fapt greu de arătat, în detaliu, că noţiunea de conciliere e strâns legată de aceea de subiect; întrucât, fiind aplanarea unui conflict, comportă şi o conservare substanţială, a unui substrat –

34
35
r
subiectum, evident). Aceasta însă nu pentru că

noţiunea de Uebermensch ar fi – ca şi acelea în fel şi chip legate de ea, pe care le marchează aşa-zisele Leitworte ale filosofiei târzii a lui Nietzsche: eternă reîntoarcere, voinţă de putere, nihilism – o noţiune non-metaforică, ne-tradusă, un cuvânt dotat cu un sens „propriu”, în fine, o esenţă sustrasă legii generale a interpretării, a metaforizării, a traducerii.

Status-ul teoretic al amintitelor Leitworte din filosofia nietzscheeană, e tocmai cheia pentru a înţelege sensul prefixului ueber din termenul Uebermensch, şi în general caracterul non-dialectic al modului său de depăşire a tradiţiei metafizice. Dezvăluirea caracterului metaforic, produs, al unor noţiuni metafizice cum sunt cele de lucru şi de subiect nu duce la o recuperare de structuri mai fundamentale ale producerii, ci la o generalizare explicită a producerii înseji. În aceasta, mi se pare, constă poziţia distinctă a lui Nietzsche faţă de tradiţia filosofică, şi caracterul radical ultrametafizic al gândirii lui. În afirmaţii ca aceea pe care am citat-o, potrivit căreia între timp s-a întâmplat să nu mai credem în dogmele metafizicii; sau în teza, anunţată de Ştiinţa veselă, potrivit căreia „Dumnezeu e mort”, care nu e un mod poetic de a afirma că Dumnezeu nu există, ci este, tocmai, în sens forte, luarea de act a unui eveniment – în afirmaţii ca acestea se manifestă unul dintre mecanismele determinante ale reflecţiei nietzschéene: ideea că ieşirea la lumină a esenţei nihiliste a devenirii e un eveniment ce descinde din logica însăşi a evoluţiei metafizicii; şi că a lua act de aceasta constituie o adevărată mutaţie a istoriei metafizicii înseşi; dar nu pentru că s-ar verifica astfel o recuperare a adevăratei structuri a fiinţei, în raport cu nişte teorii false şi alienate. Ceea ce se întâmplă, dimpotrivă, e ceea ce credem că se poate numi o explicită generalizare, şi intensificare, a înseşi producţiei metaforice. E tocmai ceea ce putem găsi descris în modul cel mai amănunţit în foarte amplul fragment despre nihilismul european din vara anului 1887 (14); sau în lungul paragraf 9 din al treilea tratat despre Genealogia moralei (Ce înseamnă idealurile ascetice),

unde e descrisă condiţia omului care a ajuns la conştiinţa caracterului de eroare al idealurilor ascetice şi, în genere, al viziunii metafizice a lumii. Condiţia acestui om, care e omul modern în timp ce ia act de moartea lui Dumnezeu, nu e aceea a cuiva care ar fi găsit în fine împăcarea prin recunoaşterea adevărului; ceea ce o caracterizează, dimpotrivă, este hybris-ul, un soi de violenţă faţă de sine şi faţă de lucruri: „Hybris este astăzi toată poziţia noastră faţă de natură, violentarea de către noi a naturii cu ajutorul maşinilor şi al atât de iresponsabilei inventivităţi a tehnicienilor şi a inginerilor [...], hybris este poziţia noastră faţă de noi înşine, dat fiind că facem experienţe pe noi, pe care nu ni le-am permite pe niciun animal...” (15). Nu există aici fireşte o legătură ce se poate documenta etimologic; dar credem că referirea cea mai iluminantă pentru a înţelege acest ueber nietzscheean este noţiunea de hybris aşa cum este ea argumentată în aceste pagini din Genealogia moralei. Trecerea la condiţia ultraumană, precum şi trecerea de la nihilismul pasiv la nihilismul activ, nu este stabilirea într-o condiţie de sănătate a sufletului, de claritate, de conciliere şi sfârşit al conflictelor; ci o eliberare din jocul forţelor, o intensificare a întregii activităţi vitale care constă, cum se spune în Dincolo de bine şi de rău (16) în „a violenta, a prefera, a

36
37

fi nedrepţi, a voi să ne deosebim”. Se opune oare în acest fel o revendicare vitalistă a forţelor biologice, a luptei pentru viaţă şi pentru putere, idealului unei umanităţi reconciliate prin posesia adevărului şi prin asumarea explicită a raţiunii drept ghid al existenţei istorice? Sau chiar, mai puţin grosolan: se opune în acest fel tradiţiei umanistic-metafizice, care s-a exprimat în principal prin credinţa într-un decurs dialectic al istoriei, reducerea existenţei la hybris-\\ multiplelor proceduri tehnice de control şi de organizare a realului, aşa cum susţine Heidegger când îl defineşte tocmai în această

perspectivă pe Nietzsche ca filosof al epocii de încheiere-triumf a metafizicii traduse complet în organizarea ştiinţifică a lumii?

În ambele aceste interpretări ale lui Nietzsche – cu siguranţă, cel puţin, şi într-un mod mai macroscopic, în prima – asistăm la o individuaţie a „forţei”, care o denumeşte pe aceasta drept forţă vitală (impuls de conservare şi de expansiune) sau forţă a raţionalităţii tehnice, ordonând efectiv lumea (care, cum spune Heidegger, nu se poate confunda cu vitalismul ca exaltare a tulburelui vârtej al biologicului). împotriva ambelor teze de mai sus, totuşi, consider că trebuie luate în serios acele texte în care Nietzsche exclude ca „forţa” să poată ajunge în vreun fel să fie numită şi identificată, şi face din ea în schimb un fapt de ordin fundamental hermeneutic. Descoperirea caracterului insesizabil al devenirii, care are loc odată cu ivirea şi dezvoltarea nihilismului este, inseparabil, şi afirmarea unui hybris; care însă, tocmai pentru că ia fiinţă ca recunoaştere a caracterului hermeneutic al oricărui pretins „fapt” (nu există fapte, ci numai interpretări), nu se dă el însuşi altfel decât ca interpretare în progress. Nu e vorba aici, cum totuşi s-ar putea bănui, de a propune o viziune edulcorată a nietzschéenei exaltări a forţei şi a puterii; ci de a gândi până în profunzime sensul acelei disoluţii pe care. În gândirea lui, o suferă noţiunea de lucru în sine. În favoarea unei afirmări a structurii interpretative a fiinţei într-o atare structură – care se cheamă astfel numai printr-o „metaforă” metafizică, dat fiind că nu există nimic care să se poată fixa şi recunoaşte ca un dat, ci numai rezultatul unei afirmări „hibride”, al unui act interpretativ – nu e loc pentru un subiect conciliat, pentru cm³ coincidenţa realizată între eveniment şi sens să însemne şi o împlinire şi o încheiere a mişcării dialecticii. Uebermensch ar trebui să se traducă, mai degrabă decât prin supraom, cu „omul lui dincolo” atribuind prefixului o funcţie adjectivală. Ceea ce caracterizează pe Uebermensch ca atribut al său propriu este trecerea dincolo ca exerciţiu de hxbrxs. Care

însă. dacă vrem să luăm în serios disoluţia lucrului în sine pe care Nietzsche a înţeles să o producă prin propria-i operă nu se poate înţelege decât în sens hermeneutic.

Ueber din nietzscheeanul Uebermensch, aşadar, nu se referă ia o depăşire de tip dialectic; nici nu se raportează mai ales la exercitarea unei voinţe de a trăi care să se manifeste în lupta pentru existenţă sau, mai puţin brutal, în planificarea tehnico-ştiinţifică a lumii; este. dimpotrivă. gândit pe modelul structurii caracteristice, după Nietzsche, experienţei hermeneutice. Această experienţă e concepută de Nietzsche într-o manieră radical ultrametafizică; adică nu ca un acces la fiinţă prin îndepărtarea măştilor pe care şi le-a luat sau care i-au fost impuse, ci ca o adevărată

38
39

Întâmplare a fiinţei (şi, în definitiv, ca o sporire de fiinţă). O astfel de viziune ultrametafizică a hermeneuticii este aceea pe care Nietzsche încearcă să o definească utilizând noţiunile de forţă şi de voinţă de putere. Interpretării ca atare îi aparţin în fapt în mod esenţial trăsături de hybris: „a violenta, a rearanja, a prescurta, a suprima, a umple, a imagina ficţiuni, a falsifica radical” sunt constitutive oricărei interpretări (17). Toate acestea tocmai pentru ca interpretarea nu se legitimează metafizic ca surprindere a unei esenţe proprii lucrului. În schimb, tipică unei viziuni metafizico-dialectice, poate fi considerată noţiunea de hegemonie, care comportă astfel o idee de suveranitate, dar chiar şi, mai ales – mă gândesc la elaborarea gramsciană a conceptului – ideea unei corespondenţe profunde între cel ce domină şi dominat, Nietzsche exclude, prin insistenţa sa asupra forţei şi asupra hybris-i\\u\, tocmai acest ideal „conciliat” al suveranităţii ca hegemonie. Interpretarea e în mod constitutiv injustiţie, superpoziţie, violenţă. Uebermensch-ul, exercită acest hybris în mod conştient, în timp ce omul tradiţiei i refuzat întotdeauna, din proprie alegere sau, mai

adesea, datorită mascărilor impuse de logica domeniului social, să recunoască acest fapt; de aceea s-a dezvoltat ca fiinţă meschină, ca un timid nevrotic. Structura substanţial interpretativă şi, literalmente, „hibridă” a istoriei şi a culturii este însă aceea care constituie permanenta valoare a acelei culturi şi pentru programul lui Nietzsche. Istoria umanităţii anterioare nu trebuie refuzată ca istorie a violenţei, a sângeroasei „mnemotehnici” prin care omul a devenit capabil să trăiască în societate şi să organizeze munca socială după scheme raţionale. Lucrul care, tocmai prin această mnemotehnică, a devenit recognoscibil explicit este violenţa care e implicată în orice proces interpretativ, adică ori de câte ori ceva se dă ca ceva. Dar odată recunoscută explicit drept constitutivă oricărui mod de a se da al lucrurilor, violenţa îşi schimbă şi semnificatul; devine şi ea, ca toţi termenii metafizici (cauză, principiu, substanţă, subiect...) un termen explicit hermeneutic; numele pe care ea le-a căpătat în trecut (adică, tocmai, numele entităţilor metafizice) şi numele însuşi de forţă se dau explicit ca ficţiuni: lumea adevărată, adică acel ontos on metafizic, a devenit poveste (cum scrie în Amurgul idolilor); Dumnezeu a murit, acum vrem să trăiască Uebermensch. Care trăieşte însă numai ca om al lui ueber; sau chiar, potrivit frumoasei imagini din Ştiinţa veselă (18), ca omul care poate continua să viseze ştiind că visează. Nu ca subiect conciliat, pentru că nu există nicio posibilă coincidenţă între a apărea şi a fi. Subiectul nietzscheean e numai aparenţă; dar aceasta nu se mai defineşte ca atare în raport cu vreo esenţă; termenul indică numai că de câte ori ceva se dă ca ceva e o perspectivă, ce se suprapune violent peste altele „care numai dintr-o necesitate internă interpretării sunt identificate cu lucrul însuşi. În teza nietzscheeană potrivit căreia voinţa de putere înseamnă a conferi devenirii trăsăturile fiinţei (19), accentul trebuie pus pe devenire şi nu pe fiinţă; nu e vorba de a conferi şi devenirii, până la urmă, caracterele forte ale fiinţei; ci: devenirii trebuie să i se dea, cu tot ce comportă aceasta, atributele care erau anterior proprii fiinţei. Asupra acestui

lucru va trebui să ne întoarcem peste puţin pentru a căuta să precizăm posibilele implicaţii ontologice ale hermeneuticii nietzschéene. În discursul despre Uebermensch şi despre subiect, aceasta

Înseamnă numai că tot ceea ce se dă ca fiinţă este devenire, adică producere interpretativă. Ca explicitare a hybris-ului constitutiv al oricărei experienţe, al universalităţii unei coincidenţe între a fi şi a apărea, doctrina nietzscheeană a lui Uebermensch se dă aici în lumina sa cea mai relevantă teoretic, şi anume ca ultimare şi lichidare a oricărei filosofii a reflectării. Cu tot ceea ce implică această lichidare, de pildă pentru disoluţia noţiunii de Bildung.

De altfel, referirea la Bildung, la formaţia omului care, în istorismul idealist, îşi dobândeşte cea mai mare importanţă ca itinerar al înălţării de la conştiinţa empirică la conştiinţa transcendentală, la autotransparenţa spiritului absolut – nu e numai o notă marginală în legătură cu consecinţele disoluţiei nietzschéene a noţiunii de subiect. Efortul pe care Nietzsche îl face, fără a-l duce vreodată la bun sfârşit, de a defini prin Wille zur Macht căile pentru o instruire planificată, programată explicit, a aşa-numitului Uebermensch nu constituie numai un aspect „aplicativ” al filosofiei lui, ci e esenţial pentru însăşi definirea conţinuturilor acestei gândiri.

Formarea lui Uebermensch ca om al hybris-wXIII, mai întâi de toate, nu se poate configura ca proces hermeneutic în sensul scoaterii măştilor de pe vreo esenţă adevărată a omului şi a fiinţei. Ci conţine chiar acest proces ca pe un aspect şi moment al ei inseparabil. Ceea ce e obiect de demascare, în cursul lucrării pe care Nietzsche o desfăşoară în scrieri ca Omenesc prea omenesc, Aurora, Ştiinţa veselă, nu este vreun fond adevărat al lucrurilor, ci activitatea interpretativă însăşi. Rezultatul demascării, aşadar, nu poate fi vreo apropiere a

adevărului, ci o explicitare a producerii de minciuni. Zarathustra are drept caracter al său cel mai constant pe acela de a fi, în acelaşi timp, un rezolvitor şi un creator de enigme. Hybris-ul nu este numai ceea ce interpretarea descoperă în spatele dogmelor şi valorilor moralei metafizice, este şi activitatea însăşi a acestei descoperiri. Valorile transmise nu sunt destituite ca aparente, ci sunt numai depăşite prin acte de suprapunere, de ulterioară falsificare, de nedreptate. În acest fel însă, concilierea care i s-a negat lui Uebermensch ca imposibilă conciliere între a fi şi a apărea, pare să se prezinte din nou, ca absolutizare a aparenţei. Hybris-ul lui Uebermensch nu va fi oare în realitate acea pură explozie a unei libere activităţi metaforizante, împrăştiere în orice fapt de creativitate de simboluri, de enigme, de metafore, care ar ajunge astfel să se configureze, dincolo de orice, ca recuperarea unei umanităţi „autentice”, liberă de limitările pe care metafizica şi morala i le-au impus? O lectură a lui Nietzsche urmând această linie este de fapt larg atestată în cultura contemporană, mai ales franceză; chiar dacă, prin identificarea unui filon” nostalgic” al acestei culturi legate în fel şi chip de Nietzsche, se săvârşesc adesea nedrepte simplificări, din cauza cărora, de exemplu, tezele interpretative ale unui Deleuze se dovedesc mult prea sever schematizate. Dincolo de schematizări însă, rămâne adevărat că ipoteza teoretică a lui Deleuze (în Diferenţă şi repetiţie, de exemplu), comportă o „glorificare a simulacrului” ce se încadrează perfect în linia unei absolutizări a aparenţei ce-şi are la bază faptul că se atribuie devenirii nişte trăsături „forte”, afirmative, „impunătoare”, ale fiinţei, şi nu asumarea devenirii ca unică fiinţă, care s-ar dovedi în cest fel despuiată tocmai de conotaţiile ei metafizice şi, într-un

fel, „deportenţate”.

Se ascunde aici un extrem echivoc „metafizic” în

lectura lui Nietzsche; metafizic în două sensuri: pentru că comportă încă identificarea „forţei”, căreia i se dă un nume: acela de creativitate şi de libertate simbolică opusă limitării sociale, impunerii de coduri etc; în al doilea rând pentru că, prin această identificare a forţei, se impun, fie chiar şi atribuite simulacrului, caracterele luminoase – afirmative, care au fost întotdeauna proprii fiinţei metafizice.

Unui atare echivoc i se opune ceea ce se poate numi concepţia experimentală a lui Uebermensch. Într-adevăr, ceea ce nu se explică într-o perspectivă de supraumanitate ca emancipare a unei activităţi creatoare fără limite, este faptul că ultraomul exercită propriu-i hybris mai întâi asupra sa însuşi. „Facem experienţe pe noi, experimente pe care nu ni le-am permite pe niciun animal”, glăsuieşte pasajul din Genealogia moralei citat puţin mai înainte. Subiectul nu are o autentică constituţie proprie de emancipat; aceasta nici măcar în sensul unei activităţi vitale pe care s-o elibereze, al unor pulsiuni sau dorinţe care ar trebui să fie regăsite dincolo de refularea şi reprimarea în care ar consta cultura. „Nominalismul” lui Nietzsche este integral. Subiectul nu e altceva decât activitate de a pune, a depăşi, a falsifica. Nişte produse de punere şi de falsificare sunt de asemenea impulsurile şi dorinţele lui. Experimentul nu constă (20) în actul prin care se descoperă că în străfundul valorilor morale metafizice există o realitate „omenească mult prea omenească”; ci în a se întreba, la sfârşitul acestui proces de demascare, dacă şi cum anume „ştiinţa e capabilă să ofere obiective acţiunii, odată ce a demonstrat că şi le poate asuma sau distruge” (21). Acest experiment Nietzsche îl mai numeşte, neîndoielnic, şi eroism. A înfrunta eroic această problemă înseamnă însă a lua act de natura hermeneutică a fiinţei şi a experienţei.

Rămâne totuşi nedeterminat, în Ştiinţa veselă, un aspect decisiv al experimentului, şi anume criteriul pe baza căruia acesta se declară reuşit sau eşuat. Dat fiind că interpretarea e un act de violenţă şi superpoziţie, nu se

poate gândi că reuşita ei se măsoară printr-o mai mare sau mai mică corespondenţă cu esenţa lucrului. Esenţă e numele care se dă rezultatului experimentului, lucrului aşa cum se constituie el în actul interpretativ. În scrierea Despre adevăr şi minciună în sens extramoral, din 1873, publicată postum, Nietzsche abordase această chestiune în termeni pe care e interesant să-i confruntăm cu cei ai hermeneuticii desfăşurate în operele mai târzii. În inedita din 1873, experienţa pe care omul o face despre lume e descrisă în termeni de producere de metafore: reacţiile emotive stimulate de întâlnirea cu lucrurile sunt asociate unor imagini şi obiecte, devin concepte şi nume ale acestora, fără ca să existe între unele şi altele vreo legătură obiectivă. Lumea adevărului se constituie atunci când, prin apariţia societăţii organizate, un anumit sistem metaforic este ales drept canonic şi impus tuturor să-l respecte (dacă vor să comunice, adică să trăiască în societate); alte sisteme de metafore există şi ele, dar sunt limitate la domeniul purei validităţi subiective, şi constituie sfera poeziei şi a producţiei artistice în genere.

În comparaţie cu această schemă inedită din tinereţe, teza hermeneutică a lui Nietzsche de mai târziu

marchează o cotitură importantă. E vorba de introducerea noţiunii de forţă. Eseul din 1873 afirmă desigur caracterul metaforic, adică interpretativ, „hibrid”, al oricărei cunoaşteri; şi teza că stabilirea interpretării ca adevăr este rodul unei intervenţii „externe” activităţii metaforizante, deci al unui act de forţă. Dar rămâne o schemă rigidă; care se rezolvă însă, chiar dacă nu explicit, dat fiind caracterul de fragment al scrierii respective, într-un fel de contrapunere a unei activităţi poetizante libere, simţită ca naturală (şi proprie „stării de natură”), şi obligaţia de a minţi după nişte reguli determinate; aspectul rousseau-ist al acestei doctrine nietzschéene a limbajului a fost subliniat, de exemplu, de Bernard Pautrat

(22). Dusă până la capăt, şi izolată de dezvoltările şi de complicaţiile pe care le suferă hermeneutica în scrierile de maturitate, schema eseului despre adevăr şi minciună duce la nivelarea ideii de Uebermensch peste aceea a emancipării unei activităţi simbolice, pretinsă naturală, de orice limită cu caracter comunicativ social. Activitatea metaforizantă, cu alte cuvinte hybrisul hermeneutic, cunoaşte desigur un proces de emancipare cândlumea adevărată devine poveste; dar nu în favoarea restabilirii vreunei ipotetice şi idilice „stări de natură”, nici a vreunei pure şi simple instaurări a haosului în comunicarea socială. E adevărat că rigiditatea codurilor comunicative, şi a oricărui tip de coduri, a fost multă vreme cerută de exigenţele organizării muncii într-o situaţie de puternică dependenţă de natură. Această rigiditate, astăzi, poate fi slăbită, şi e tocmai ceea ce se întâmplă prin moartea lui Dumnezeu şi căderea oricărei structuri metafizice a universului. Dar fenomenul de elasticizare a sistemului social şi căderea metafizicii nu comportă pura şi simpla explodare a unei activităţi simbolice dezlegată de orice limită şi de orice exigenţă de „validare”. Întreaga activitate de violentare şi falsificare care constituie interpretarea e gândită ca „experiment”. Iar aceasta cere o veritabilă auto-transcendere de sine a interpretului: Nietzsche vorbeşte de Selbstrerneinen, Sich-selbstueberwinden. (23) Experimentul nu e deci pură efuziune, implică un efort, care presupune într-un fel un criteriu „normativ”. Numai astfel se poate vorbi, aşa cum o face Nietzsche, de un experiment mai întâi de toate asupra noastră înşine.

Faţă de situaţia descrisă de eseul despre adevăr şi minciună, această noţiune de experiment conţine o mai mare atenţie la jocul forţelor, şi pune în afara chestiunii orice lectură „rousseau-istă” a doctrinei lui Nietzsche. Nu se dă nicio activitate metaforizantă care să fie sustrasă jocului forţelor, sau impunerii de coduri; nu există nicio simbolizare „în stare naturală”; atât metaforele, cât şi subiectul care se exprimă în ele, se constituie dintotdeauna ca joc interpretativ complex. Introducerea

noţiunii de forţă în hermeneutică înseamnă nu numai accentuarea esenţei „nominaliste”, de natura impunerii, a interpretării, dar şi punerea în lumină a caracterului ei dintotdeauna „diferenţial”; o forţă nu e niciodată absolută, se măsoară şi se desfăşoară numai în relaţie cu altele. Nu există o luptă între nişte subiecţi ce s-ar pretinde ultimii pentru a se impune unii altora; există, în schimb, o constituire a lor ca subiecţi într-un joc de forţe care într-un fel îi precedă. La acest joc se referă Nietzsche când vorbeşte de autodepăşire şi de autonegare a lui Uebermensch în experimentul care e însuşi exerciţiul acelui hybris hermeneutic. Dacă este

Încă greu să se explice ce anume trebuie înţeles pozitiv prin această hermeneutică radicală, e clar cel puţin ceea ce nu este ea: nu e o doctrină a voinţei de dominare, pentru că aceasta presupune tocmai ca lupta să se petreacă între subiecţi înţeleşi ca puncte metafizice ultime. Mecanismele constituirii-de-stituire a subiectului ca rezultat al unui complex joc de metafore, de „recunoaşteri” şi de ajustări de forţe, sunt ceea ce Nietzsche a căutat să descrie în monumentala lucrare de pregătire pentru Wille zur Macht, care se configurează astfel ca schiţă a unei ontologii hermeneutice, în dublul sens al acestui termen: o cunoaştere a fiinţei care porneşte de la o reconstruire demascatoare a originilor umane mult prea umane ale valorilor şi ale obiectelor supreme ale metafizicii tradiţionale; şi teorie a condiţiilor de posibilitate a unei fiinţe care să se dea explicit ca rezultat al proceselor interpretative. „A continua să visezi ştiind că visezi”, potrivit expresiei din Ştiinţa veselă la care ne găsim permanent trimişi din orice punct al gândirii lui Nietzsche. Relativul faliment al încercării lui Nietzsche, caracterul incomplet şi abandonarea în final a proiectatului Hauptwerk*, care trebuia să fie Wille zur Macht, caracterul însuşi problematic al noţiunilor-cheie din filosofia sa ultimă şi dificultatea de a le compune într-un tot coerent – toate acestea se identifică pur şi simplu cu

dificultăţile în faţa cărora se găseşte astăzi orice proiect de ontologie hermeneutică. Studiul semnificatului lui Uebermensch evidenţiază totuşi unele puncte, asupra cărora considerăm că se poate construi ulterior:

1) Mai întâi de toate, o ontologie hermeneutică radicală implică abandonarea noţiunii metafizice a subiectului înţeles ca unitate, chiar şi când aceasta e gândită ca rezultat al unui proces dialectic de identificare. Condiţia normală a lui Uebermensch este sciziunea; semnificaţia filosofică a acestei doctrine nietzschéene e toată în situarea la extremitatea opusă oricărei filosofii a reflecţiei ca recompunere a subiectului cu sine, ca Bildung în sensul pe care acest termen îl are în cultura modernă. Filosofia reflecţiei surprinde bineînţeles caracterul scizionat al eului; însă îl exorcizează, cel puţin în filonul dominant al idealismului secolului al XIX-lea, cu ajutorul dialecticii autoidentificării.

Descoperirea caracterului constitutiv – scizionat a.1 – subiectului leăga gândirea lui Nietzsche de diferite aspecte „ale culturilsecolului al XX-lea, care-°Faselienear” rjrtrr”.

această legătură, găsesc un punct de unitate. Pe de subiectul scizionat, ultraomul nietzscheean este cu siguranţă eul a cărui experienţă o fac arta şi „cuâtuâa” de avagan Tcta; nu numai în manifestările ei cele mai emblematice, precum expresionismul, dar şi prin figuri mai „clasice”, ca Musil: care preia, de la Nietzsche, tocmai aspectele ce se referă la dezagregare, în afirmaţii precum „Das Leben wohnt nicht mehr im Ganzen” (24). Dar alături de această viziune mai „dramatică” a sciziunii constitutive a lui Uebermensch, nu se poate uita un alt sens al conceptului, care însă e acela pe nedrept lăsat mai în umbră de critica nietzscheeană, şi care conţine, după părerea mea, cele mai mari potenţialităţi de dezvoltare. E aspectul chestiunii pe care Nietzsche o dezvoltă mai ales în operele perioadei „de mijloc” ale producţiei sale, în Omenesc prea

Operă fundamentală (n.t.).

omenesc, în Aurora, în Ştiinţa veselă: ultraomul scizionat este şi, mai cu seamă, omuj-dejjjună conştiinţă” despre care vorbeşte o pagină din Omenesc prea omenesc, care a abjujdiinalxejlitudinile metafizicii fără nostalgii reactive, capabil să aprecieze „nâuâtipitcâfafea aparenţelor ca atare. Acest – nhmow: „” „este” Wfui unei lumi a comunicării intensificate, sau şi mai exact, al metacomunicării: mă gândesc de exemplu la dezvoltările pe care hermeneutica le-a avut în ultimul Habermas, cu a sa teorie a competenţei comunicative; sau, pe un alt versant, la elaborarea unei teorii a jocului şi a fanteziei ca fapte metacomunicative în opera lui Gregory Bateson. Condiţia ultraumană a subiectului scizionat nu se configurează numai ca tensiune experimentală a omului avangardei artistice novecenteşti, dar şi, mai ales, cred, ca „normală” condiţie a omului post-modern, într-o lume în care intensificarea comunicării (eliberată fie la nivel „tehnic”, fie la nivel politic”) deschide calea unei efective experienţe a individualităţii ca multiplicitate – calea acelei „visări ştiind că visezi”, despre care vorbea Ştiinţa veselă.

2) Ontologia hermeneutică a lui Nietzsche nu e totuşi numai o doctrină antropologică, ci tocmai prin aceasta e şi o teorie a fiinţei. Anume una care are printre principiile sale pe acela de a. „Atribui ripypnirii că\m³\p. r\} \ fiinţei”. Cum foarte bine văd criticii care subliniază caracterul în definitiv nihilist al gândiriij Tietzscheene, puterea pe care voinţa o voieşte e posibilă numai dacă iicui;

acelsfa-voinţă ale învăţa o fiinţă identificată cui

noi am spune, mai degrabă, că voinţa (adică hybrişă\ *[interpretativ) are nevoie, pentru a se exefcâtă Tdeo fiinţă

„Slabă”. Numai astfel e posibil acel joc de comunicare şi metacomunicare în care „lucrurile” se constituie şi, totodată, se şi destituie mai mereu. Ca şi pentru ultraom, la fel pentru voinţa de putere trebuie o muncă de interpretare care să elimine orice echivoc metafizic. Fiinţa, chiar şi după sfârşitul metafizicii, rămâne modelată pe subiect; dar subiectului scizionat care este

ultraomul nu mai poate să-i corespundă o fiinţă gândită cu trăsăturile de statut impunător, de forţă, caracter definitiv, eternitate, actualitate depliată, pe care tradiţia le-a recunoscut dintotdeauna. Doctrina voinţei de putere pare astfel, în definitiv, să pună mai degrabă premisele pentru o ontologie care reneagă tocmai toate elementele de „potentă” dominante în gândirea metafizică, în direcţia unei concepţii „slabe” a fiinţei; care, în conexiunea ei cu Uebermensch-ul înţeles ca fapt hermeneutic-comunicativ, se prezintă ca fiind ontologia potrivită să dea cont, în mod nebănuit, de multe aspecte problematice ale experienţei omului în lumea modernităţii-târzii.

NOTE

1. Cf. G. Bataille, Critica dell’occhio, trad. it. de S. Finzi.

Guaraldi, Rimini 1972.

2. G. Deleuze, Nietzsche e la filosofia (1962), trad. it. de

S. Tassinari, Colportage, Firenze 1978.

3. Cf. de exemplu pasajul din Prinzip Hoffnung, Suhrkamp.

Frankfurt a. M., 1959, p. 787.

4. F. Nietzsche, Al de la del bene e del male, în Opere, ed.

Colli-Montanari, Adelphi, Milano 1976 (3), vol. VI, t. II.

50

51

aforismul 34.

5. Id., Frammenti postumi 1885 – 1887, în Opere, ed. Colli

Montanari, Adelphi, Milano 1975, vol. VIII, t. I, p. 127.

6. Ibid., p. 179.

7. F. Nietzsche, // crepuscolo degli idoli, în Opere, ed. cât… vol. VI, t. III: / quattro grandi errori, par. 4.

8. Ibid., par. 3.

9. Ibid., par. 8.

10. Ibid., par. 3.
11. F. Nietzsche, Frammenti postumi 1887 – 1888, în Opere cât., vol. VIII, t. II, pp. 48 – 49.

12. Id., ÎI crepuscolo degli idoli, cât., / quattro grandi errori, par. 5.
13. Id. Frammenti postumi 1885 – 87, cât., p. 127.
14. Id., Frammenti postumi 1885 – 1887, cât., pp. 199 – 206.
15.7 c? Genealogia della morale, cât., sect. III, par. 9.

16. Id., Al de la del bene e del male, cât., aforism 9.
17. Id., Genealogia della morale, cât., sect. III, par. 24.
18. Id., La gaia scienza, în Opere, ed. cit., 1965, vol. V., t.
II, aforism 54.

19. Id., Frammenti postumi 1885 – 1887, cât., p. 297.
20. Id., La gaia scienza, cât., aforism 7.
21. Ibid.
22. Cf. B. Pautrat, Version du soleil, Seuil, Paris, 1971.
23. F. Nietzsche, Frammenti postumi 1885 – 1887, cât., p.
297.
24. Cf. C. Magris, Dietro quest infinito, în „Nuova corrente”, nr. 79 – 80, 1979.

2. CĂTRE O ONTOLOGIE A DECLINULUI

După o cunoscută teză a lui Heidegger, numele de Occident, Abendland, nu desemnează locul civilizaţiei noastre pe plan geografic, ci o denumeşte ontologic, întrucât Abendland-ul este pământul asfinţitului, al amurgului fiinţei. A vorbi de o ontologie a declinului şi a-i vedea prepararea şi primele elemente în textele lui Heidegger, e posibil numai dacă se interpretează teza lui

Heidegger despre Occident transformându-i formularea: nu „Occidentul e ţinutul amurgului (fiinţei)”; ci: „Occidentul e ţinutul amurgului (şi prin aceasta, al fiinţei)”. De altfel, şi o altă formulă decisivă heideggeriană, aceea care serveşte drept titlu uneia dintre secţiunile din Nietzsche (1), anume „metafizica ca istorie a fiinţei”, poate fi citită exact în acelaşi sens, cu condiţia să se accentueze în mod just, adică în unicul mod conform cu ansamblul gândirii heideggeriene. Nu: metafizica e istorie a fiinţei; ci: metafizica e istoria fiinţei. Nu există, în afară de metafizică, altă istorie a fiinţei. Şi astfel, Occidentul nu e pământul în care fiinţa apune, în timp ce străluceşte altundeva (sau strălucea, sau va străluci) sus în cerul de miazăzi; Occidentul e pământul fiinţei, unicul, tocmai întrucât este, şi inseparabil, pământul amurgului fiinţei.

Această re-formulare a enunţului heideggerian asupra Occidentului tinde, prin voita ei ambiguitate, să-şi ia imediat distanţele faţă de tezele interpretative cele mai răspândite asupra semnificaţiei ce trebuie dată filosofiei heideggeriene. Aceste interpretări pot, la modul foarte

general, să fie indicate emfatizând din când în când, alternativ, fie termenul amurg, fie termenul fiinţă, în dauna conexiunii, care mie mi se pare indisolubilă, dintre ele. Accentuează în mod exclusiv termenul fiinţă acele interpretări care persistă în a-l citi pe Heidegger ca pe un gânditor care, într-un fel fie şi problematic şi pur pregătitor, preconizează o întoarcere a fiinţei, sau la fiinţă, după o linie care în sens larg se poate numi religioasă (sau, mai precis, teo-logică, în sensul onto-teologiei de care vorbeşte Identität und Differenz) (2). Accentuează, în schimb, termenul amurg acele interpretări care citesc în gândirea heideggeriană invitaţia de a lua act că metafizica s-a sfârşit şi că odată cu ea şi orice istorie posibilă a fiinţei: din fiinţă „nu mai e nimic” în mod total, iar aceasta exclude orice mitică aşteptare a vreunei noi reîntoarceri a

ei la noi. Aceeaşi fervoare prin care permanent aceste două lecturi (cu toate diferenţierile lor interne) se opun şi se măsoară între ele, poate fi înţeleasă ca un semn că efectiv, în textul heideggerian sunt prezente şi, problematic conexe, cele două elemente pe care ele le izolează; şi pe care formula impusă încearcă să le exprime în conexiunea lor. Această formulă, chiar la o primă şi foarte superficială lectură, poate începe prin a da cont într-o manieră neforţată de ceea ce permanent apare ca o ambiguitate a atitudinii lui Heidegger faţă de istoria metafizicii, ambiguitate care ar putea fi rezolvată numai interpretând această istorie ca o pregătire dialectică a propriei depăşiri în direcţia unei gândiri rememoratoare cum e aceea pe care Heidegger încearcă să o realizeze. Dar, tocmai că, acea Metaphysik ca Geschichte des Seins nu e o desfăşurare dialectică; atenţia şi respectul – sau, mai degrabă, în definitiv, aşa-numita pietas – pe care Heidegger le demonstrează faţă de istoria unei gândiri în care, tot mai evident, din fiinţă nu mai rămâne nimic, nu are justificarea dialectică a identificării realului (întâmplatul) cu raţionalul; această pietas se explică în schimb, mult mai probabil, prin conştiinţa că metafizica este destinul fiinţei, totodată şi mai ales, în sensul că fiinţei „i se potriveşte amurgirea”.

Prin aceasta. Însă, se spune şi că în textele lui Heidegger există premisele şi elementele pentru o posibilă concepţie „pozitivă” a fiinţei, şi nu numai descrierea unei condiţii de absenţă care s-ar defini tot permanent numai prin relaţie – o relaţie de nostalgie, de aşteptare, sau chiar de lichidare (care ar fi renegarea metafizicii ca mit şi ideologie – cu prezenţa fiinţei înţelese ca fiind conotată de toate atributele tari pe care tradiţia occidentală i le-a conferit dintotdeauna. Aceste atribute sunt tari nu numai într-un sens metaforic: există o relaţie mai mult decât de apropiere verbală între energheia, actualitatea care caracterizează fiinţa aristotelică, şi enărgheia, evidenţa, luminozitatea, aspectul viu a ceea ce apare şi se impune ca adevărat; şi de asemenea, între actualitate şi energie; şi

între acestea şi forţa adevărată, propriu-zisă. Atunci când Nietzsche vorbeşte de metafizică ca de o încercare de a pune stăpânire pe real cu forţa (3), nu descrie o trăsătură marginală a metafizicii, ci îi indică esenţa care se conturează chiar de la primele pagini ale Metafizicii aristotelice, acolo unde cunoaşterea e definită în relaţie cu posedarea principiilor.

Nu cred că interpreţii şi continuatorii lui Heidegger au dezvoltat până azi nici măcar primele elemente ale unei ontologii a declinului; cu excepţia, prin unele aspecte, a

hermeneuticii gadameriene, prin cunoscuta ei teză după care „fiinţa care poate fi înţeleasă e limbaj” (4); unde totuşi raportul fiinţă-limbaj e studiat cu precădere tot din punct de vedere al limbajului, şi nu din punct de vedere al consecinţelor ce le poate avea pentru ontologia propriu-zisă: de exemplu, la Gadamer, noţiunea heideggeriană de metafizică nu-şi găseşte nicio elaborare relevantă. Absenţa unei elaborări teoretice a ontologiei declinului în şcoala heideggeriană depinde probabil de faptul că, în pofida oricărui Warnung contrariu, meditaţia lui Heidegger asupra fiinţei continuă să fie gândită în termeni de fundare. Heidegger a invitat însă la necesitatea de a „lăsa de o parte fiinţa ca fundament” (5), dacă voim să ne îndreptăm spre gândirea rememoratoare. Despre Fundamentalontologie, dacă nu greşesc, Heidegger a vorbit numai în Sein und Zeit; în lucrarea despre Begrundung textele lui vorbesc adesea, însă întotdeauna în legătură cu metafizica, ea fiind tocmai acea gândire ce se mişcă în orizontul atribuirii Grundului. În Sein und Zeit, totuşi, o anume propunere de fundare nu se poate să nu fie recunoscută, cel puţin în sens larg; era vorba într-adevăr de a se interoga asupra sensului fiinţei, adică asupra acelui orizont în cadrul căruia numai, fiece fiinţare se dă ca ceva.

Dar încă de la început, prin relieful pe care îl capătă trimiterea la pasajul din Sofistul, care serveşte de epigraf

operei, investigaţia se orientează imediat asupra unei condiţii istorice. Nu există niciodată un moment în care avertisment (n.t.). motivare, fundare (n.t.).

56

cercetarea să fie îndreptată către purele condiţii de posibilitate – ale fenomenului, ale cunoaşterii – în sens kantian. Dacă ne putem permite un joc de cuvinte, ne aflăm în faţa unei situaţii în care condiţia de posibilitate în sens kantian se revelă ca inseparabil legată cu o condiţie înţeleasă ca stare de lucruri, iar această conexiune este tema autentică a discursului. Nu căutăm şi nici nu găsim, în Sein und Zeit, care ar fi condiţiile transcendentale ale posibilităţii experienţei fiinţării, ci constatăm în mod meditativ condiţiile în care, de fapt, experienţa noastră despre fiinţare se dă doar. Aceasta nu implică, evident, o abandonare totală a planului transcendental, adică a interesului pentru individuaţia condiţiilor de posibilitate în sens kantian; însă cercetarea trebuie să ia act, încă de la început, de faptul de a se putea exercita numai într-o inextricabilă conexiune cu individuarea condiţiilor în sensul factual al termenului. E un punct asupra căruia trebuie să atragem atenţia, chiar în legătură cu unele preluări recente, în acelaşi domeniu al hermeneuticii (mă gândesc la Apel, la Habermas) ale unor orientări kantiene în sens larg. Unul dintre elementele care, încă din Sein und Zeit, constituie baza pentru ontologia declinului, e tocmai fizionomia specifică pe care o capătă acolo „întemeierea”. Tocmai prin modul radical în care, în acea operă, e pusă întrebarea asupra fiinţei – cu imediată trecere la analitica existenţei – e clar că orice posibil răspuns la întrebare nu va mai putea, în principiu, să se configureze ca întemeiere; nu numai în sensul atribuirii Grund-n\ui, a principiului sau a raţiunii suficiente; ci şi, mai în general, în sensul că gândirea nu se poate oricum aştepta să atingă o poziţie de pe care să dispună, în vreun fel, de fiinţarea ce ar trebui să

57

se dovedească întemeiată. Încă din Sein und Zeit

ființa este „lăsată de o parte ca fundament”; în locul ființei capabile să funcționeze ca Grund se întrevede – tocmai prin centralitatea pe care o capătă analitica existențială și elucidarea legăturii cu timpul – o „ființă” care, constitutiv, nu mai e capabilă să fundeze; o ființă slabă și deportențată. „Sensul” ființei, pe care Sein und Zeit îl caută și la care, într-o oarecare măsură cel puțin, parvine, trebuie înțeles mai ales ca o „direcție” în care Dasein-ul și ființarea se găsesc îndreptate, printr-o mișcare ce le conduce nu către o bază stabilă, ci către o ulterioară dislocare permanentă, în care se află deposedate și private de orice centru. Situația descrisă de Nietzsche (în însemnarea ce deschide vechea ediție din Wille zur Macht) drept caracteristică nihilismului, aceea în care, pornind de la Copernic, „omul se rostogolește departe de centrii către X”, este și aceea a Dasein-uhu heideggerian: Dasein-ul, ca și omul post-copernican, nu e centrul fondator, nici nu locuiește, nu posedă, nu coincide cu, acest centru. Căutarea sensului ființei, în evoluția radicală pe care o are în Sein und Zeit, pune progresiv în lumină faptul că acest sens se dă omului numai ca direcție de deposedare și ex-fondare. Așadar, chiar împotriva literei textului heideggerian, va trebui să spunem că cercetarea începută în Sein und Zeit nu ne îndreaptă către depășirea nihilismului, ci către a experimenta nihilismul ca unica posibilă cale a ontologiei. Această teză se lovește de litera textelor heideggeriene pentru că în ele nihilism înseamnă nivelarea ființei înființări, adică uitarea ființei, ce caracterizează metafizica occidentală și care până la urmă reduce ființa la „valoare” (în Nietzsche), adică la validitatea pusă și recunoscută deși pentru subiect. Așa se face că, din ființa ca atare, nu mai rămâne nimic. Nu e aici locul de a discuta dacă și în ce măsură nihilismul înțeles în acest fel caracterizează fidel și complet poziția lui Nietzsche. Este însă clar că, mai presus de toate, utilizarea, de către Heidegger, a noțiunii de nihilism pentru a indica culminarea uitării ființei în momentul final al metafizicii, e responsabilă de faptul că de la gândirea

lui, ca alternativă sau, oricum, ca efort de depăşire, se aşteaptă dimpotrivă ca fiinţa, contrariu la ceea ce se petrece în nihilism, să-şi recupereze funcţia ei şi forţa ei fondatoare. În schimb, tocmai această forţă şi funcţie fondatoare aparţin încă orizontului nihilismului: fiinţa ca Grund e numai un moment precedent al dezvoltării lineare care conduce la fiinţa ca valoare. Lucrul acesta, fireşte, e binecunoscut tuturor cititorilor lui Heidegger; dar e vorba de a medita mereu de la început asupra acestui lucru cu scopul de a extrage până la urmă din el – relevantele-i consecinţe. Particulara legătură între fondare şi ex-fondare care se verifică în Sein und Zeit înseamnă că, în ultimă analiză, căutarea sensului fiinţei nu poate da naştere atingerii unei poziţii forte, ci numai asumării nihilismului ca mişcare prin care omul, Dasein-ul, se rostogoleşte departe de centru către X.

Conexiunea fondare – exfondare străbate în întregime Sein und Zeit şi iese la iveală în mod special în momente precum includerea acelei Befindlichkeit, situarea-emotivă, printre existenţiali, adică între modurile constitutive ale aperturii Dasein-ului, acelea care la Heidegger, se poate spune, „înlocuiesc” transcendentalul kantian; sau în momente precum descrierea cercului hermeneutic, în lumina căruia adevărul apare ca legat de

Interpretare înţeleasă ca elaborare a precomprehensiunii în care Dasein-ul este dintotdeauna aruncat prin însuşi faptul că există; şi, mai ales, în funcţia constitutivă pe care fiinţa-pentru-moarte o îndeplineşte în ceea ce priveşte istoricitatea Dasein-ului. Tocmai funcţia şi însemnătatea fiinţei-pentru-moarte este unul din nucleele cele mai rezistente – la interpretare, la preluarea sau elaborarea teoretică – din întreaga Sein und Zeii (interpreţi de autoritate ca Hans Georg Gadâmer, de exemplu, îi pun la îndoială însăşi conexiunea sistematică cu ansamblul gândirii heideggeriene. Excursul despre

fiinţa-pentru-moarte, chiar structural, e exemplar în privinţa modului cum Sein und Zeii, pornind în căutarea unei fundări în sens încă larg metafizic, ajunge apoi la rezultate nihiliste, cel puţin în sensul termenului la care am făcut aluzie. La fiinţa-pentru-moarte Heidegger ajunge într-adevăr (6) punând o problemă care la prima vedere apare distinct „metafizică”, în formă şi în conţinut: analitica existenţială, efectuată în prima secţiune a operei, nea pus oare la dispoziţie Dasein-ul în totalitatea structurilor lui? Dar, se întreabă imediat Heidegger, ce înseamnă pentru Dasein a fi o totalitate? Această problemă, urmărită coerent, conduce tocmai la a vedea că Dasein-ul se constituie într-o totalitate, şi deci se „fundează” (întrucât atribuirea Grundului în care fundarea consistă, a însemnat dintotdeauna închiderea seriei conexiunilor, constituirea în speţă a unei totalităţi, contrar regresului in infinitum) în măsura în care se anticipează pentru propria-i moarte. Traducând limbajul heideggerian ceva mai liber, vom spune: fiinţa-aici [Dasein] este aici [Da] cu adevărat, adică se distinge de fiinţările intramundane, întrucât se constituie ca totalitate istorică, ce răzbate în mod continuu, tocmai istoriceşte, printre diferitele posibilităţii care treptat, realizându-se sau dispărând, îi compiun existenţa. Chiar şi existarea inautentică, ca simplii mod defectiv al existenţei istorice înţeleasă drept continuitate, se raportează la fiinţa-pentru-moarte: categoria ei constitutivă este întotdeauna murirea, dar încercată în forma lui man [soţ din cotidianul „se moare”. Constituirea Oaseln-\x\u\ într-un continuam istoric are de a face în mod r-adical cu moartea întrucât aceasta, ca permanentă posibilitate a imposibilităţii tuturor celorlalte posibilităţi, şi deci la posibilitate autentică întrucât e autentică ca posibilitate, lasă să fie toate celelalte posibilităţi de dincoace de ea şi le menţine şi în specifica lor mobilitate, le împiedică să se rigidizeze în nişte posibilităţi-realităţi exclusive, permiţând în schimb ca ele să se constituie într-o ţesătură-text. Toate acestea înseamnă însă că Dasein-uX există, şi deci are funcţia de

loc de iluminare a adevărului fiinţei (adică, al venirii fiinţărilor la fiinţă) numai întrucât e constituită ca posibilitate de a numai-fi-aici. Heidegger insistă mult asupra faptului că nu trebuie citit acest raport cu moartea într-un sens pur ontic, şi deci nici în sens biologic. Cu toate acestea, ca toate momentele în care filosofia întâlneşte puncte analoage de trecere (cel dintre natură şi cultură, mai întâi de toate), şi această distincţie hejdeggeriană e plină de ambiguitate. Dacă într-adevăr e ad2 Vărat că Dasein-ul e istoric – adică are o existenţă ca disc-rsus continuu şi dotat cu posibile sensuri – numai întrucât poate muri şi se anticipează explicit pentru propria-i moarte, e tot atât de adevărat şi că el e istoric, în sensul de a dispune de posibilităţi determinate şi calificate, având raporturi cu generaţiile

trecute şi viitoare, tocmai pentru că se naşte şi moare în sens literal, biologic, al termenului. Istoricitatea Dasein-ului nu este numai constituirea existenţei ca textură-text; este şi apartenenţa la o epocă, acea Geworfenheit care, de altfel, califică în chip intim proiectul în cadrul căruia Dasein-ul şi fiinţările se raportează, unul la celelalte şi vin spre fiinţă în moduri ce poartă amprente din când în când diferite. Tocmai acest dublu semnificat al istoricităţii, în raportul său cu fiinţa-pentru-moarte, e unul din punctele în care se pune în lumină mai explicit, chiar dacă mai problematic, legătura fundare-ex-fundare care este unul dintre sensurile, ba poate chiar sensul ca atare, al lui Sein und Zeit.

Dacă şi până la ce punct elucidarea acestei legături comportă, cum mi se pare mie, şi o reînnoită atenţie nu numai la semnificaţia ontologică, dar şi la cea ontică, biologică, a morţii, e o chestiune ce va fi discutată în altă parte. Ceea ce interesează aici, este să arătăm că fiinţa asupra căreia vorbeşte Heidegger nu mai poate fi gândită cu caracterele fiinţei metafizice; nici măcar atunci când e

calificată ca ascunsă sau absentă. E fals şi deviant, aşadar, să gândim că ontologia heideggeriană e o teorie a fiinţei ca forţă şi luminozitate obscurizată – de vreun eveniment catastrofic, sau chiar de vreo limitare internă fiinţei însăşi, epocalitatea ei – şi care ar voi să treacă drept o pregătire întru o „întoarcere” fiinţei, înţeleasă şi ea tot ca luminozitate şi forţă fundatoare. Numai dacă gândim astfel ne putem scandaliza de teza potrivit căreia consecinţa meditaţiei lui Heidegger, începând de la Sein und Zeit, este asumarea nihilismului; fapt care, în sensul „exfondant” în care îl experimentează şi Nietzsche în citata însemnare din Wille zur Macht, e o linie prezentă dar nu dominantă în tradiţia metafizică, aceasta mişcându-se, dimpotrivă, dintotdeauna în logica Grundului, a substanţei şi a valorii. A recunoaşte până la capăt – iar asupra acestui lucru suntem abia la începuturi – implicaţiile acestui nihilism heideggerian înseamnă spre exemplu, a închide uşa interpretărilor gândirii lui în termeni, expliciţi sau impliciţi, de „teologie negativă” – fie acelora care îl înţeleg drept teoreticianul lui dürftige Zeit* ce deplânge şi aşteaptă modul „forte” de a se da al fiinţei (ca prezenţă a fiinţei transcendente, de exemplu; sau şi ca eveniment istoric decisiv, care să deschidă o nouă istorie a omului ce nu mai e alienat); cât şi acelora care interpretează anunţarea de către el a sfârşitului metafizicii ca eliberare a terenului pentru o experienţă care să se organizeze într-un mod cu totul independent de fiinţă (caracterizată, încă o dată, tot ca ceva impunător de tip metafizic). Rezultatul gândirii lui Heidegger, după interpretarea propusă aici, nu este constatarea că fundarea garantată de fiinţa metafizică nu se (mai) dă sau (încă) nu se dă şi că drept urmare gândirea trebuie s-o deplângă sau să-i pregătească sosirea; nici în a lua act că această fundare a devenit în sfârşit zadarnică şi în consecinţă noi putem şi trebuie să purcedem la construirea unei umanităţi „non-ontologice”, exclusiv îndreptate către fiinţări şi angajată în tehnicile de organizare şi planificare a diverselor sfere ale lor. Între altele, această a doua poziţie, fiind lipsită (de altfel, ca şi

Aruncarea, ietatura, starea-de-aruncare (n.t.). 62
timp slab, sărac (n.t.).
63

prima) de o critică a concepţiei „forte” a fiinţei, se trezeşte cu această concepţie în mână fără a o recunoaşte, întrucât sfârşeşte prin a atribui fiinţărilor şi sferelor lor de acţiune aceeaşi peremptorie putinţă de autoritate pe care gândirea trecutului o atribuia fiinţei metafizice.

Trebuie aşadar să regândim continuu – ca într-un fel de exerciţiu terapeutic – legătura fundare-ex-fondare care se anunţă în Sein und Zeit şi care circulă de-a lungul întregii evoluţii ulterioare a operelor heideggeriene. Nu numai că ea se manifestă în ambiguitatea fiinţei-pentru-moarte; ci trimite şi la o relaţie „non-transcendentală” – şi care nu este deci „forte” în sens metafizic – între „drept” şi „fapt”, care deschide calea unei conceperi cu totul noi a însăşi noţiunii de fundare. Sein und Zeit a orientat desigur cercetarea sensului fiinţei ca şi cum ar fi fost vorba de individualizarea unei transcendentale „condiţii de posibilitate” a experienţei noastre; dar imediat condiţia de posibilitate s-a revelat a fi şi „condiţia” istoric-finită a Dasein-ului, care este desigur proiect (deci un fel de ecran transcendental), însă proiect aruncat (calificat de o precomprehensiune din când în când diferită, înrădăcinată congenital în situarea-ei-emotivă, în Befindlichkeit). Fundarea care în acest fel nu „e atinsă”, ci cel mult „se conturează” (întrucât nu e niciodată ceva ca un punct ferm la care să ajungi pentru a te opri la el) se poate defini numai, printr-un oximoron, fundare hermeneutică. Deoarece funcţionează întemeind numai în acest sens, fiinţa se încarcă de o conotaţie cu totul străină tradiţiei metafizice, şi tocmai acest lucru înţelege să-l exprime formula „ontologia declinului”.

Ideea unei fundări hermeneutice apare înainte de

Heidegger, la Nietzsche – şi aceasta nu întâmplător, trebuie s-o spunem, din moment ce ambii gânditori se mişcă în orizontul nihilismului. Să citim de exemplu

splendidul aforism 82 din Călătorul şi umbra lui, intitulat o afectare în despărţire. „Cine vrea să se despartă de un partid sau de o religie, crede că e necesar acum pentru el să le respingă. Dar acest lucru e gândit cu destulă trufie. Nevoie este numai ca el să înţeleagă clar anume ce ancorări îl ţineau până atunci legat de acest partid sau de această religie, şi ca ele să n-o mai poată face, ce intenţii îl împinseseră către ele, care acum îl împing în altă parte. Noi nu ne-am situat de partea acelui partid sau a acelei religii din stricte motive de cunoaştere; şi nici, despărţindu-ne de ele, nu trebuie să afectăm acest lucru”.

E vorba aici numai de un apel la rădăcinile „omeneşti prea omeneşti” a tot ceea ce considerăm validitate şi valoare? Şi asta, probabil. Dar sensul acestui aforism se înţelege complet numai dacă, îl legăm de vestirea că „Dumnezeu e mort”; vestire care e în acelaşi timp „adevărul” ce fundează gândul exfondării (nu mai există o structură metafizică forte a fiinţei) şi recunoaşterea că acest „adevăr” nu poate fi, în sens particular, decât o constatare de fapt. A înţelege această fundare hermeneutică ca pe o pură profesiune de credinţă istoristă ar însemna ca încă să ne mai mişcăm în orizontul semnificaţiei metafizice a fiinţei, care prin prezenţa ei în altă parte sau prin pura ei absenţă continuă să considere depreciat tot ceea ce nu e „fundat” în sens forte, făcându-l să cadă în sfera aparenţei, a relativului, a devalorizării. Modul Dasein-ului istoriceşte-finit de a fi-aruncat nu permite însă niciodată o rabatare a analizei existenţiale pe planul distingerii de caracteristici

64
65

Istoric-banale de epoci şi societăţi, dat fiind că a radicaliza istoricitatea proiectului aruncat conduce tocmai la a pune în discuţie pretenţiile unei fundări istoriste, şi la a repropune problema însăşi a posibilităţii epocilor şi umanităţilor istorice pe planul aşa-zisului Geschick al fiinţei. O radicalizare a istoricităţii proiectului aruncat şi o

punere a problemei pe planul lui Geschick al fiinţei – e ceea ce se petrece în cotitură, în acea Kehre a gândirii heideggeriene pornind de pe la începutul anilor ’30. Dar amintita Kehre nu se lasă redusă la o reluare mai mult sau mai puţin mascată a istorismului doar dacă se individualizează clar în ea procedura fundării hermeneutice, care comportă drept corolar al ei enunţarea explicită a unei ontologii a declinului. Sensul lui Kehre este darea la iveală a faptului că a gândi înseamnă a funda, dar că a funda poate avea doar un sens hermeneutic. După Kehre, Heidegger reparcurge fără încetare căile istoriei metafizicii, folosind acel instrument „arbitrar” prin excelenţă, cel puţin din punct de vedere al exigenţelor de rigoare fundatoare ale metafizicii, care este etimologia. Ceea ce ştim despre fundarea hermeneuticii este, în fond, în întregime aici. Fiinţările i se dau Dasein-ului în orizontul unui proiect care nu e constituţia transcendentală a raţiunii kantiene, ci caracterul aruncat istoriceşte-finit ce se derulează între naştere şi moarte, în limitele unei epoci, ale unui limbaj, ale unei societăţi. Acel „cine aruncă” din proiectul aruncat, cu toate acestea, nu este nici „viaţa” înţeleasă biologic, nici societatea sau limba sau cultura; este, zice Heidegger, fiinţa însăşi. Fiinţa îşi are paradoxala-i pozitivitate tocmai în a nu fi niciunul dintre aceste pretinse orizonturi de fundare, şi în a le pune în schimb într-o condiţie de infinită oscilaţie. Ca proiect aruncat, Dasein-ul se rostogoleşte departe de centru către X; orizonturile înăuntrul cărora fiinţările (inclusiv el însuşi) îi apar sunt orizonturi care au rădăcini în trecut şi sunt deschise către viitor, adică sunt orizonturi istoric-finite. A le identifica nu înseamnă a dispune de ele, ci a fi mereu retrimişi către ulterioare legături, ca în reconstituirea etimologică a cuvintelor din care este făcut limbajul nostru. Această reîntoarcere hermeneutică in infinitum este sensul fiinţei pe care îl căuta Sein und Zeit; dar acest sens al fiinţei este tocmai de aceea ceva total diferit de noţiunea de fiinţă pe care metafizica ne-a transmis-o. Înainte de Heidegger, şi de Nietzsche, istoria gândirii mai

oferă numai un exemplu, decisiv, al unei teoretizări a fundării hermeneutice, şi aceasta e deducţia kantiană a judecăţilor de gust din Critica judecăţii. Şi acolo întemeierea (în cazul în speţă, universalitatea caracteristică judecăţilor despre frumos), se rezolvă prin trimiterea la o apartenenţă a subiectului la umanitate, apartenenţă care e problematică şi e permanent pe cale de a se face, după cum problematică şi pe cale de a se face este şi „umanitatea” adusă la un numitor de către acel sensus communis la care se raportează judecata de gust.

Documentul cel mai semnificativ pe care opera de maturitate a lui Heidegger îl furnizează pentru începutul unei gândiri mai articulate în termeni de fundare hermeneutică mi se pare că este meditaţia lui asupra esenţei tehnicii şi asupra noţiunii de geStell. O teză ca aceea pe care Heidegger o enunţă în Identität und Differenz, potrivit căreia „o primă, insistentă străfulgerare a lui Er-eignis o vedem în geStell” (7) se poate compara

fără exagerare cu vestirea nietzscheană a morţii lui Dumnezeu, de care se apropie în multe sensuri, fie în ceea ce priveşte conţinutul, fie în ceea ce priveşte modul de a fi utilizat acest enunţ. Ca şi în „Dumnezeu e mort” al lui Nietzsche, şi aici ne aflăm în faţa anunţării unui eveniment fundator-ex-fondator; fundator, întrucât defineşte şi determină (în sensul în care be-stimmt înseamnă şi a datonulj condiţia (posibilitatea, faptul) venirii fiinţărilor la fiinţă; ex-fondator, deoarece această condiţie e definită şi determinată tocmai ca lipsită de orice fundament în sensul metaforic al termenului.

Ge-Stell, după cum se ştie, e termenul prin care Heidegger indică global tehnica modernă, al său Wesen în lumea contemporană ca element ce determină, be-stimmt, orizontul lui Daxein. În italiană, traducem termenul geStell prin „impunere” [imposizione], scris cu o linioară, pentru a face să se audă sensul fie al originarului Stellen, a pune,

fie sensul de „punere în poziţie” şi pe acela de impunere pe care chiar Heidegger i-l atribuie; se pierde în schimb semnificatul lui ge ca prefix colectiv, care indică globalitatea lui a pune (dar constrângerea la care face aluzie impunere e poate şi trăsătura cea mai evidentă şi fundamentală din sensul lui „împreună” al punerii tehnice). Ca ansamblu al lumii tehnice, geStell defineşte condiţia (situaţia) modului nostru specific de a fi-aruncaţi istoriceşte-finit. El este şi condiţia de posibilitate a venirii fiinţărilor în fiinţă în cutare epocă determinată. Această condiţie de posibilitate nu este – ca orice altă condiţie de

Ia româneşte, termenul a fost redat prin punere-laolaltă; rostuire, înjghebare (n.t.).

posibilitate – deschisă numai în sensul „descendent: nu face numai ca fiinţările să apară fiecare drept ceea ce este ţals etwas); ci este şi străfulgerarea Er-eignis-uhu. Este, acesta din urmă un alt termen-cheie al gândirii târzii a lui Heidegger, care literal înseamnă întâmplare, dar care e utilizat de Heidegger cu o referire explicită la termenul eigen, propriu, de care se leagă. Er-eignis este astfel întâmplarea în care fiece fiinţare e „propria lă, >* deci apare drept ceea ce este, întrucât este şi, inseparabil, antrenată într-o mişcare de transpropriere. Mişcarea de transpropriere priveşte, înainte de lucruri, omul şi fiinţa. Prin Er-eignis, într-adevăr, prin care existenţii vin în fiinţă, se întâmplă că omul este vereignet (apropiat) fiinţei şi fiinţa e zugeeignet (atribuită) omului (8). Ce înseamnă atunci faptul că în geStell, adică în impunerea lumii tehnice, străfulgera acest joc de apropiere-transpropriere în care constă întâmplarea fiinţei? Faptul e că geStell ca totalitate a punerii nu e caracterizat numai de planificarea şi de tendinţa de a reduce totul la Grund, la fundamentul-fond, şi deci la excluderea oricărei noutăţi istorice. El, tocmai ca ansamblu al punerii, este şi esenţialmente Heraus-forderung, provocare: în lumea tehnicii, natura e continuu provocată, chemată să servească mereu la noi utilizări, iar omul însuşi e tot mereu chemat să se angajeze în noi activităţi. Dacă, aşadar, pe de o parte tehnica pare a

exclude istoria, întrucât totul este în ea tendenţial planificat, pe de alta această „imobilitate” a lui geStell are un caracter vertiginos, în care domneşte o continuă provocare reciprocă între om şi lucruri, şi care se poate desemna şi printr-un alt termen heideggerian, acela de horă, acel Reigen de care pagina finală din eseul Lucrul (9)

leagă aşa-zisul Gering al lumii (cu semnificatul fie de infim, fie de inel, fie de ansamblu al luptei, gering) ca Geviert, tetradă. geStell-ul aşază Dasein-ul într-o situaţie în care (10)” întreaga noastră fiinţă se află de oriunde provocată fie jucându-se, fie impulsiv, fie aţâţată, fie nevoită să se livreze planificării şi calculării oricărui lucru, şi aceasta la nesfârşit”. Tot acest presaj al provocării tehnologice în care este – wesentlich – aruncată existenta noastră istorică, o putem numi zguduire (sunt posibile referiri la Simmel, precum şi la acel shock al artei, la Benjamin). Dar, în aceleaşi pagini din Identität und Differenz la care mă refer aici, Er-eignis e definit ca „mediu în sine oscilant, prin care om şi fiinţă se ating unul pe celălalt în esenţa lor, dobândesc ceea ce le este esenţial întrucât pierd determinările pe care metafizica li le-a atribuit” (11). Determinările pe care om şi fiinţă le-au avut în metafizică sunt, de exemplu, cele de subiect şi obiect; sau, cum subliniază Heidegger ceva mai departe în acest text, cele ce au determinat distincţia secolului al XIX-lea între ştiinţa naturii şi ştiinţele spiritului, între „fizică” şi „istorie” (12): adică diviziunea între un domeniu al libertăţii spirituale şi un domeniu al necesităţii mecanice. În hora geStell-ului tocmai aceste determinări opuse una alteia sunt pierdute: lucrurile îşi pierd rigiditatea lor, întrucât sunt absorbite total în posibilitatea de planificare totală şi provocate la utilizări mereu noi (fără nicio referire la vreo „valoare de întrebuinţare” pretins naturală); iar omul devine şi el, prin planificare, nu numai subiect, ci şi un mereu posibil obiect al manipulării universale. Toate

acestea nu configurează numai o însemnătate demonică a tehnicii; dimpotrivă, tocmai prin ambiguitatea ei, străfulgerarea Er-eignis-ului, a întâmplării fiinţei, ca deschidere a unui spaţiu de oscilare în care faptul că „ceva se dă ca ceva”, acea „propriere” a fiinţărilor, fiecare în modul său definit de a fi, are loc numai cu preţul unei permanente transproprieri. Universala putinţă de manipulare – a lucrurilor şi a Dasein-ului însuşi – lichidează trăsăturile pe care metafizica le atribuise fiinţei şi omului: şi anume, înainte de toate, pe aceea (a imutabilităţii, a eternităţii) fiinţei căreia i se opune un domeniu problematic şi aflat în devenire al libertăţii. A gândi esenţa tehnicii, cum spune Heidegger. şi nu numai tehnica ca atare, înseamnă atunci, probabil, a experia provocarea manipulabilităţii universale ca pe o legătură cu caracterul eventual al fiinţei. În primul dintre cele două texte care compun Identität und Differenz, acela despre principiul de identitate, există o reţea foarte densă de conexiuni între descrierea lui geStell ca loc al presajului provocării, descrierea lui Er-eignis ca mediu de oscilare, şi o noţiune care, aşa cum arată şi cel de al doilea text (despre constituirea onto-teo-logică a metafizicii) este centrală în ultima fază a gândirii heideggeriene, anume noţiunea de Sprung, salt (de care se leagă şi noţiunea de Schritt-ziiriick, pasul înapoi). Gândirea care, potrivit expresiei din Zur Sache des Denkens, „lasă deoparte fiinţa ca fundament” în sensul fundării hermeneutice, este aceea ce abandonează sfera metafizică a reprezentării, în care realitatea se derulează într-o ordine de medieri şi înlănţuiri dialectice şi, tocmai fiindcă se sustrage acestui lanţ al întemeierii, face saltul dincolo de fiinţa înţeleasă ca Grund esenţial mente (n.t.).

70

71

(13). Acest salt trebuie să ne conducă, spune Heidegger, acolo unde suntem deja, în constelaţia de om şi fiinţă configurată în geStell. Saltul nu găseşte, la sosire, vreo bază pe care să se oprească, ci găseşte numai geStell-

ul, ca loc în care eventualitatea fiinţei străfulgera, devine pentru noi posibilă de probat ca mediu de oscilaţie. Fiinţa nu e unul dintre polii oscilaţiei, care eventual evoluează între Dasein şi fiinţări; e acel spaţiu, sau e oscilaţia însăşi. geStell-Ul, care poate reprezenta cel mai mare pericol pentru gândire, deoarece dezvoltă până la capăt implicaţiile rigidizării metafizice ale raportului subiect-obiect, prin tehnica manifestată ca organizare totală, este şi locul străfulgerării Er-eignis-ului, pentru că manipulabilitatea universală, provocarea şi zguduirea care îl caracterizează constituie posibilitatea de a experia fiinţa în afara categoriilor metafizice, înainte de toate aceea a stabilităţii. De ce experienţa lui geStell, atât de sumar descrisă, se poate configura ca un exemplu de „fundare hermeneutică”? Cele două elemente care, cum am subliniat, îl constituie pe „Dumnezeu e mort” al lui Nietzsche se regăsesc aici deoarece: a) geStell nu e un concept, e o constelaţie de apartenenţă, un eveniment care be-stimmt orice posibilă experienţă a noastră de lume; el funcţionează ca întemeiere întrucât, ca şi în „Dumnezeu a murit”, i se primeşte şi lui vestirea; b) dar apartenenţa la geStell funcţionează ca întemeiere numai întrucât permite acces nu la un Grund „absolutum et inconcussum”, ci la un spaţiu de oscilare în care orice propriere, orice caz în care ceva se dă ca ceva, e suspendat de o mişcare de transpropriere.

„Determină, dispune (n.t.).

72

Caracterul hermeneutic al fundării care are loc în acest fel pare legat mai ales de primul dintre aceste două aspecte: anume deoarece se ia act că condiţiile de posibilitate ale experienţei noastre despre lume sunt o condiţie istoriceşte-finită, o preînţelegere istoric situată. Dar, izolată de cel de-al doilea aspect, această „fundare” ar fi doar o rabatare a transcendentalului kantian în istorism. Caracterul genuin hermeneutic al fundării e asigurat în schimb de cel de-al doilea dintre aspectele indicate; care, dacă vrem, e una dintre nenumăratele metamorfoze ale

cercului hermeneutic despre care vorbea Sein und Zeit.

Accesul la Er-eignis ca spaţiu de oscilare e făcut posibil nu de tehnică, ci de ascultarea acelui Wesen al ei: pe care trebuie să-l auzim nu ca esenţă, ci ca „vigoare”, mod de a se da, al tehnicii înseşi. A gândi nu tehnica, ci al ei Wesen, cere acel pas înapoi despre care Heidegger vorbeşte în a doua scriere din Identität und Differenz (şi care corespunde „saltului” din prima scriere), care ne pune în faţa istoriei metafizicii în totalitatea ei. Una din dificultăţile ce se întâlnesc în explicitarea semnificaţiei tehnicii şi a geStell-\i\u\ la Heidegger (împlinire a metafizicii, dar şi străfulgerare a lui Er-eignis), depinde de faptul că textul său nu explicitează ulterior în ce sens această gândire a esenţei tehnicii, şi deci experimentarea geStell-ului ca străfulgerare a lui Er-eignis, implică şi a te aşeza în faţa istoriei metafizicii în totalitatea ei (14) şi aceasta nu din punctul de vedere al unei reprezentări dialectice a acestei istorii. E permis să încercăm să umplem acest gol referindu-ne la un alt text în care, de asemenea, Heiddeger vorbeşte de salt: paginile din Satz vom Grund unde se spune că principiul de raţiune ne cheamă să sărim

73

În afara Grundului, în Abgrund, abis, care stă la temelia condiţiei noastre muritoare. Acest salt, îl îndeplinim în măsura în care „ne încredinţăm rememorând acelei legături eliberatoare care ne situează în interiorul tradiţiei gândirii” (15). Accesul la spaţiul de oscilare dobândeşte astfel un ulterior şi mai explicit caracter hermeneutic; a răspunde la apelul lui geStell comportă şi un salt care ne pune într-un raport eliberator cu acea Ueberlieferung, acel joc de transmisie de mesaje, de cuvinte, în care constă unicul element de posibilă „unitate” a istoriei fiinţei (care în această transmitere de mesaje se rezolvă în mod complet). Nietzsche descrisese, în mod polemic, omul secolului al XIX-lea ca pe un turist care se învârte prin grădina istoriei ca într-un depozit de costume de teatru pe care le poate lua sau lăsa după bunul său

plac. Heidegger a atras atenţia asupra an-istoricităţii. specifice a lumii tehnicii, care reducând totul la Grund, ajunge să piardă orice Boden, adică orice sol ferm capabil să dea naştere adevăratei noutăţi istorice. Însă anistoricitatea lumii tehnice are probabil, ca orice element al lui geStell, şi o valenţă pozitivă. geStell-ul ne introduce către Er-eignis ca spaţiu de oscilare şi prin aceea mai ales, că de-stituie istoria din a ei auctoritas, tocmai făcând din ea nu o explicare – justificare dialectică a prezentului, şi nici măcar o devalorizare relativistă a acestuia (ce ar fi încă legată de opoziţia metafizică între valoarea eternului şi lipsa de valoare a vremelnicului), ci locul unei constrângeri limitate, al unei universalităţi problematice, cum este aceea a judecăţii de gust kantiene.

Meditaţia heideggeriană asupra geStell-ului se conturează astfel, cel puţin embrionar, ca o primă indicaţie pe calea unei ontologii a declinului. Iar aceasta rezumativ, după direcţiile următoare: a) geStell-ul lasă să străfulgere Er-eignis-ul ca loc de oscilare; îndrumându-ne astfel să regăsim fiinţa nu în trăsăturile ei metafizice, ci în constituţia ei „slabă”, oscilantă in infinitum; b) a accede la fiinţă în acest sens slab e unica fundare ce este dat gândirii să o atingă; e o întemeiere hermeneutică, fie în sensul că identifică orizontul în cadrul căruia fiinţările vin în fiinţă (ceea ce era transcendentalul la Kant) ca un proiect aruncat, istoriceşte-finit; fie în sensul că oscilarea se desfăşoară tocmai ca suspendare a constrângerii prezentului în relaţie cu tradiţia, printr-o întoarcere care nu se opreşte la nicio pretinsă origine; c) întoarcere in infinitum şi oscilaţie sunt accesibile printr-un salt care este, în acelaşi timp, salt în Abgrund-ul constituţiei muritoare a Dasein-ului*; sau, cu alte cuvinte, dialogul eliberator cu acea Ueberlieferung este adevăratul act prin care Dasein-x\\ se decide pentru propria moarte, „trecerea” către autenticitatea despre care vorbea Sein und Zeit; tocmai întrucât suntem muritori putem intra m şi ieşi din acel joc de transmiteri de mesaje pe care generaţiile şi le lansează între ele, şi care e singura

„imagine” a fiinţei de care dispunem.

În termenul de ontologie a declinului vor deocamdată să se facă simţite aceste trei momente, care mie mi se par esenţiale, ale moştenirii heideggeriene:

Supravieţuire (n.t.).

Facem menţiunea următoare: peste tot în textul prezentei traduceri am utilizat termenul heideggerian Dasein: în textul italian el apare sub forma esserci (fiinţa-aici) (n.t.).

74

75

Indicarea unei teorii pozitive a fiinţei caracterizate ca slabă în comparaţie cu fiinţa forte a metafizicii, ca reîntoarcere in infinitum, faţă de aşa-numitul Grund; identificarea întemeierii hermeneutice ca tip de gândire ce corespunde acestei non-metafizice caracterizări a fiinţei; particulara conexiune a acestui mod non-metafizic de Wesen al fiinţei cu mortalitatea constitutivă a Dasein-ului.

Dacă ne gândim că Sein und Zeit pornea, între altele, tocmai de la exigenţa de a identifica o noţiune de fiinţă care să permită să fie gândită mai ales existenţa omului, istoriceşte aşezată între naştere şi moarte, şi nu numai „obiectele” ştiinţei în a lor idealizată eternitate, putem recunoaşte că tocmai o ontologie a declinului corespunde, până la urmă, proiectului care fusese trasat acolo. Până la urmă, gândirea lui Heidegger pare să se poată rezuma în faptul că a înlocuit ideea de fiinţă ca eternitate, stabilitate, forţă, cu aceea de fiinţă ca viaţă, maturizare, naştere şi moarte; nu este ceea ce rămâne permanent, ci este, în mod eminent (în felul lui ontos on platonic), ceea ce devine, ce naşte şi moare. Asumarea acestui nihilism aparte este adevărata realizare a programului indicat prin titlul Fiinţă şi Timp.

Umano, troppo umano II, p. 352.

4. Cf. H.G. Gadamer, Verità e metodo (1960), tr.it. de G.

Vattimo, Bompiani, Milano 1983, p. 542.
5. M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, Niemeyer.
Tübingen, 1969, pp. 5 – 6.
6. Cf. M. Heidegger, Essere e tempo, tr.it. de P. Chiodi.
UTET, Torino, 1969 (2), par. 46.
7. Id., Identität und Differenz, cât., p. 27.
8. Cf. ibid., pp. 23 – 25.
9. Cf. id., Saggi e discorsi, 1954, tr.it. de G. Vattimo.
Mursia, Milano, 1976, p. 120.

10. Cf. Id., Identität und Differenz, cât., pp. 22 – 23.
11. Ibid., p. 26.
12. Cf. ibid., p. 29.
13. Cf. ibid., p. 19 şi 20.
14. Cf. ibid., p. 42.
15. M. Heidegger, Der Satz vom Grund, Neske, Pfullingen.
1957, pp. 186 – 87.
NOTE
1. M. Heidegger, Nietzsche, Neske, Pfullingen, 1961, 2 vol.
2. M. Heidegger, Identität und Differenz, Neske.
Pfullingen, 1957; citez din ed. a IV-a.
3. F. Nietzsche, Opere, ed. Colli-Montanari, vol. IV, 3:
76
77
faţă de lucruri. Tocmai faţă de această orientare generală a poeticelor secolului nostru, şi mai ales a avangardelor istorice, Heidegger are meritul de a fi explicat până la capăt bazele ontologice ale revoluţiilor lor, arătând ce concepţie despre fiinţă trebuie „adoptată” dacă vrem cu adevărat să ieşim din mentalitatea reprezentativă a metafizicii.

Întâmplarea fiinţei este instituirea trăsăturilor esenţiale ale unei lumi istorice. Această instituire este instituirea unui limbaj. Iar limbajul se deschide şi se instituie, în noutatea lui esenţială, în poezie. „Ceea ce

durează, poeţii ctitoresc”. Tocmai în limbajul poetic fiinţa survine, în mod originar. Aceasta înseamnă însă că lumea nu poate fi niciodată întâlnită decât în limbaj. Această teză se poate vedea rezumată de exemplu în enunţul lui Gadamer din Adevăr şi metodă (un text în care, mai mult decât în oricare altul, moştenirea lui Heidegger e vie), potrivit căruia „fiinţa ce poate fi înţeleasă e limbaj” (Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache) (4). Întâmplarea fiinţei este, în definitiv, acea Ueberlieferung, transmiterea sau tradiţia, de mesaje lingvistice. Se pare însă că, în acest fel, devine imposibil de realizat programul lui Husserl de la care şi Heidegger pornea, acela de a merge „la lucrurile însele”. Gândirea contemporană – nu însă şi Gadamer – a interpretat „identificarea” heideggeriană dintre fiinţă şi limbaj ca afirmarea unei insurmontabile „absenţe” a fiinţei, care ar putea să se afirme permanent numai ca urmă. Această afirmare a absenţei şi a urmei poate fi făcută fie cu o rămăşiţă de profundă nostalgie pentru prezenţă, cum se întâmplă la Derrida şi Lacan; fie din punctul de vedere al unei eliberări a simulacrului de orice raportare la original şi de orice nostalgie pentru acesta (ca la Deleuze).

În ambele cazuri însă, teza „identităţii” dintre fiinţă şi limbaj este citită ca o lichidare a oricărei posibilităţi de raportare la un „originar”, în favoarea unei concepţii a experienţei ce se mişcă în superficii, fie deplângând originalul şi considerându-se decăzută şi alienată, fie bucurându-se de libertate care în acest mod îi este recunoscută într-un soi de delir al simulacrului.

Heidegger, însă, deşi ar putea subscrie la teza pe care am rezumat-o prin enunţul lui Gadamer după care „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache”, nu renunţă la a gândi o posibilitate de acces la originar – deci la posibilitatea de a realiza într-un fel oarecare programul lui Husserl. Este ceea ce de altfel chiar Derrida îi reproşează în unele pagini din conferinţa la difference. Aceasta aduce o deosebire extrem de importantă – fie în planul filosofiei generale, fie în planul modului de a gândi poezia – între gândirea franceză asupra „diferenţei” şi

poziţiile lui Heidegger. Pentru Heidegger, dacă e adevărat că „ceea ce durează poeţii ctitoresc”, întemeierea pe care poezia o efectuează nu este totuşi în puterea poeţilor. (6). E adevărat că, după cum se va vedea, există în modul heideggerian de a înţelege întemeierea şi un joc aparte de ex-fondare; dar nu în sensul unei renunţări definitive la orice raport posibil cu originarul. Poeţii întemeiează ceea ce durează, dar sunt la rândul lor „întemeiaţi”. Întemeierea este astfel „nu numai în sensul că este un dar liber [al poeţilor], ci şi în sensul stabilei întemeieri a existenţei umane în fundamentul ei” (7).

82
83

2. CUVÂNT AUTENTIC ŞI TĂCERE

„Weil ein Wortklang des echten Wortes nur aus des Stille entspringen kann...” („Un răsunet al cuvântului autentic poate izvorî numai din tăcere”) (8). Poezia inaugurează o lume, deschide şi fundează ceea ce durează, deoarece, la rândul ei, ea răspunde unui apel; caracterul ei inaugural este deci relativ, iar în aceasta Heidegger nu se lasă redus nici la filosofia derridiano-lacaniană a absenţei, nici la aceea deleuziană a simulacrului. Inauguralitatea iniţială a poeziei nu e niciun fel de plecare la drum lăsând în spate o beance, un gol care nu a fost niciodată plin, nicio pură producere de diferenţe prin repetarea unui original care nu există şi căruia nu i se simte nici măcar lipsa. Heidegger poate vorbi de un „echtes Wort”, de un cuvânt autentic, tocmai pentru că, după el, se dă o formă nu doar negativă de acces la originar. În timp ce filosofia absenţei are interes să afirme mai ales caracterul de absenţă, constitutiv, al fiinţei, dar aceasta în termeni ce sunt încă de descriere metafizică (fiinţa este absenţă), iar filosofia simulacrului are interes mai ales să lichideze, prin noţiunea de repetiţie diferenţială, orice referire la vreun original-originar, Heidegger voieşte să rămână fidel diferenţei. Accesul la originar este pentru el accesul la diferenţă. Este originarul care, prin diferenţa lui de

fiinţare simplu-prezentă în lume, constituie orizontul lumii, îl determină [be-stimmt], îl intonează, îl delimitează şi îl distribuie în dimensiunile lui constitutive. Pentru ca diferenţele interioare lumii să se deruleze, pentru ca să se dea o lume – articulată mai întâi de toate în limbaj – e necesar să se

84

dea într-un fel oarecare acel altul decât lumea: fiinţa ca altul decât fiinţarea, originarul ca altul decât simpla entitate spaţio-temporală, sau şi, acel An-wesen-lassen ca altul faţă de simplul An-wesen** (9). Numai acest mod de a se da, într-un fel, al lui altul decât fiinţarea dezbracă simpla entitate a lumii de peremptorietatea sa, de felul cum ea se impune ca unică rânduire posibilă a fiinţării. Fiinţa în deosebirea ei de fiinţare contează ca principiu al unei epoche, al unei suspendări a consimţirii la lume aşa cum este ea, şi deci şi ca principiu al oricărei posibile schimbări. Pentru a conta ca principiu de survenire a noului, ca posibilitate de noi aperturi epocale, fiinţa trebuie într-un fel să se dea, să fie accesibilă, chiar dacă aceasta nu înseamnă să se dea în prezenţă. Lumea în care gândirea poate accede la fiinţă, gândită nu ca entitate ea însăşi, ci ca ceea ce face să fie fiinţare, este Andenken-ul, rememorarea.

Andenken e acel gând care aminteşte fiinţa ca diferenţ, care „gândeşte diferenţa ca diferenţă” (10); adică gândeşte fiinţa ca ceea ce nu se identifică cu fiinţările (şi deci care poate oricând conta ca instanţă de judecată, chiar, asupra acestora), şi care le diferă: le face să difere, deschizând diferitele dimensiuni ale lumii, şi le dislocă. Sub primul aspect, Andenken-ul se mai poate numi şi gândire critică sau utopică; aceasta îl apropie pe Heidegger de acele curente ale filosofiei contemporane ce revendică însemnătatea critică a gândirii, şi care descriu negativitatea lăsarea în-fiinţă, lăsarea întru-fiinţă (n.t.) „fiinţa în a fi în (n.t.)

85

condiţiei prezente a umanităţii în termeni de pierdere

a capacităţii de a se raporta la instanţe alternative faţă de rânduirea actuală a fiinţării (e aceea care, în termeni heideggerieni, se cheamă Seinsvergessenheit, uitarea fiinţei).

Însă capacitatea critică a gândirii cere ca ea să aibă o posibilitate de a accede în vreun fel la originar. Această posibilitate este raportul pe care îl întreţine cu tăcerea. „Un răsunet al cuvântului autentic poate izvorî numai din tăcere”. Cuvântul autentic este cuvântul inaugural, acela care face să survină adevăr, adică noi aperturi de orizonturi istorice. El nu se află în raport cu tăcerea numai pentru că are nevoie de ea ca fundal de care să se dezlipească. A vorbi autentic, din contră, înseamnă a se afla în raport cu acel altul din semnificant, cu altul din limbaj: de aceea Heidegger va scrie, în altă parte, că „rostirea autentică” nu poate decât să fie „un a tăcea pur şi simplu al tăcerii” (11). N-ar fi greu să facem mai „acceptabilă” această dură enunţare heideggerieană arătându-i posibilele raporturi cu distincţia saussuriană între langue şi parole, spre exemplu, şi cu toate variantele pe care ea le-a cunoscut în estetica şi în poetica contemporană. Actul inaugural care produce o modificare a codului nu poate proveni de la o pură mişcare internă a codului însuşi. Pe un alt plan, şi popularitatea conceptului de revoluţie în cultură, ca şi în vorbirea obişnuită, contemporană, arată o largă disponibilitate a gândirii de a recunoaşte că se pot petrece mutaţii radicale pornind de la unii agenţi (proletariatul înstrăinat la culme şi deci capabil să fie clasă universală) din afara sistemului. În această lumină, posibilitatea unui cuvânt originar, teoretizată de Heidegger, echivalează cu posibilitatea ca să

existe o adevărată survenire în istorie, contrar a ceea ce implică dogmatismul simplei prezenţe care a dominat întotdeauna metafizica (pentru care istorismul, profund „anamnestic”, cum a arătat Ernst Bloch, reprezintă versiunea adusă la zi). Această posibilitate cere să se dea un raport cu acel altul şi la acest altul face aluzie

Heidegger cu termenul de tăcere.

3. FIINŢĂ-PENTRU-MOARTE ŞI TĂCERE

„Das Wesensverhaltms zwischen Toci und Sprache blitzt auf, ist aber noch ungedacht” („Raportul esenţial dintre moarte şi limbaj străfulgera, dar este încă negândit”) (12). Raportul limbajului cu tăcerea se înţelege numai dacă ne reamintim de dubla funcţie, fondatoare şi ex-fondatoare, pe care o are fiinţa-pentru-moarte încă din Sein und Zeit. În acea operă, după cum se ştie, Dasein-ul ajunge să se constituie ca un tot, adică să confere o continuitate istorică propriei existenţe numai întrucât se proiectează pentru propria moarte. E vorba de unul dintre punctele cele mai complicate, chiar terminologic, din Sein und Zeit, în care Heidegger reia în mod evident elemente din tradiţia metafizică şi religioasă. Moartea e definită de Heidegger ca posibilitatea permanentă a imposibilităţii

Termenul introdus de noi, ex-formare traduce italienescul sfondare (procedând la fel şi pentru derivatele sale). El ni s-a impus ca justificat de toate contextele în care apare, fiind singurul potrivit cu înţelesul pe care i-l acordă G. Vattimo. (n.t.)

87

tuturor celorlalte posibilităţi de dincoace de ea care constituie existenţa. Aceste posibilităţi se pot lega într-un continuum, într-un context mobil trăit ca istorie, numai dacă nu sunt absolutizate, dacă Dasein-ul, cu alte cuvinte, nu-şi însuşeşte niciuna din ele ca unică şi definitiva. Ceea ce permite să nu fie absolutizate posibilităţile luate aparte – producând astfel o insurmontabilă discontinuitate a existenţei – este decizia anticipatoare a propriei morţi. Puse în relaţie cu moartea, posibilităţile existenţei se revelă şi ajung să fie trăite ca pure posibilităţi; fiinţa-aici poate trece de la una la alta într-un discurs, iar existenţa devine o ţesătură-text, o continuitate de trimiteri, de retenţii şi de protenţii. Însăşi scurgerea timpului, legată cum e, în Sein und Zeit, de proiectarea de sine a Dasein-ului şi de reîntoarcerea sa înapoi asupra propriului trecut, e deschisă în definitiv numai de această anticipare a

morţii. Se întrevede astfel „raportul esenţial” dintre limbaj şi moarte pe care Heidegger îl declară „încă negândit”. Lumea, într-adevăr, se deschide în dimensiunile ei esenţiale în limbaj. Pe de altă parte, articularea dimensiunilor lumii este mai întâi de toate desfăşurarea celor trei extazii temporale de trecut, prezent şi viitor. Ca să utilizăm un exemplu elementar: raportul figură-fond, pe modelul căruia putem gândi orice tematizare a ceva ca ceva, adică orice apariţie a fiinţării în orizontul lumii, nu e mai întâi de toate un fapt spaţial, ci un fapt temporal (în sensul în care Kant recunoaşte o mai mare originaritate timpului faţă de spaţiu). Nu există apertură a lumii decât ca instituire a unui limbaj; dar pe de altă parte limbajul nu se derulează, în ultimă analiză, decât în timp (şi ca timp), care se temporalizează numai pornind de la decizia anticipatoare a morţii.

Anticiparea decisă a morţii ca posibilă imposibilitate a tuturor celorlalte posibilităţi de dincoace de ea funcţionează aşadar că întemeiere a limbajului, a temporalităţii, a orizontului lumii, şi a existenţei ca continuitate istorică. Dar dacă această întemeiere se verifică prin raportarea la moarte, aceasta înseamnă şi că Dasein-n\ se constituie ca un tot continuu numai prin referire la o discontinuitate esenţială. Dasein-ul poate fi un tot – deci poate avea o existenţă ca ţesătură de evenimente, de cuvinte, de semnificaţii – numai întrucât se decide pentru propria nimicire. Istoria poate avea loc ca istorie numai întrucât e relaţie cu nimicul. E ceea ce Heidegger spune în unele pagini, de încheiere, din Der Satz vom Grund (13): principiul de raţiune suficientă, care ne cheamă să atribuim o cauză oricărui lucru, adică să constituim lumea experienţei ca un context (de cauze şi efecte, dar şi de trimiteri şi semnificaţii de orice tip), este şi apelul unui Abgrund, al unui abis care ne arată, la baza continuităţii experienţei, nimicul şi moartea. La baza oricărei întemeieri, chiar şi a aceleia realizate de poeţi, care „întemeiază ceea ce durează”, stă un abis de ex-fondare. Limbajul fondator al poetului fondează cu

adevărat numai dacă şi întrucât este în relaţie cu acel altul decât el care este tăcerea. Tăcerea nu e numai orizontul sonor de care cuvântul are nevoie pentru a răsuna, adică pentru a se constitui în consistenţa lui de a fi: este şi abisul fără fund în care cuvântul, pronunţat, se pierde. Tăcerea funcţionează faţă de limbaj ca şi moartea faţă de existenţă.

4. TĂCEREA ŞI SACRUL

„Das Heilige ist durch die Stille des Dichters hindurch in die Milde des mittelbaren und vermittelnden Wortes gewandt” (Sacrul, prin tăcerea poetului, e preschimbat în blândeţea cuvântului mijlocit şi mijlocitor”) (14). Abisul fără fund al tăcerii, în care cuvântul se pierde, e totuşi indicat pozitiv de Heidegger cu ajutorul unor nume. De exemplu, în comentariul la poezia lui Hölderlin Wie wenn am Feiertage… [Suntem în sărbătoare], numele sunt physis, Haos şi Sacru. Sacrul nu indică în acel text ceva care are de a face de preferinţă cu divinul, deoarece Sacrul este şi „mai presus de zei” (EH, 58), întrucât e orizontul unitar în care zei şi muritori pot apărea. În acest sens originar, care precede însăşi distincţia între muritori şi divini, Sacrul se poate indica şi prin termenul de „natură”, physis, sau prin acela de Haos. Mai mult, „Haosul este Sacrul însuşi” (EH, 61). Numele de Haos şi physis, prin care Heidegger în acest comentariu la Hölderlin articulează noţiunea de Sacru, servesc la a-l califica în mod substanţial, înlăturând impresia unui înţeles generic religios al concepţiei sale despre poezie.

Natura, în sensul care termenul e utilizat de Hölderlin, şi de Heidegger în comentarea lui, echivalează cu termenul originar grec de physis, pe care Heidegger îl citeşte în legătură cu noţiunea de Wachstum, creştere. Nu în sensul de „evoluţie”, nici sensul unei pure succesiuni de evenimente înşiruite unul lângă celălalt. „Physis e înaintarea şi răsărirea, deschiderea care, izvorând, totodată se şi întoarce înapoi în propria-i producere [Hervor-gang], şi astfel se închide ceea ce din când în când dăruieşte fiecărui lucru prezent faptul său de a fi prezent”;

„physis e izvorul întorcându-se întru sine” (15). În sensul modelului creşterii pare să fie aici mai ales, apelul la o temporalitate care nu se lasă înţeleasă numai ca succesiune cronologică, nici ca proces finalizat printr-o împlinire. Physis-ul înţeles drept creştere este gândit ca timpul trăit (sau care trăieşte), acela care de altfel dirijează chiar meditaţia din Sein und Zeit, unde orizontul temporal în care fiinţarea se dă este esenţialmente calificat de modul în care subiectul uman concret, Dasein-x\\, trăieşte în fapt temporalitatea, mai presus de toate în termeni de Sorge, grijă, şi de Befindlichkeit, afectivitate sau situare-emotivă. Timpul trăit coincide cu orizontul şi, în ultimă analiză, cu fiinţa însăşi. Fiinţa nu este într-adevăr substanţa figurii, ci mai degrabă ansamblul figură-fundal şi articularea acestui ansamblu. Această articulare e temporală: o temporalizare pentru care încă Sein und Zeit utilizează verbul zeitingen, care înseamnă nu numai a se temporaliza în sensul specific în care îl accentuează Heidegger, dar mai întâi în accepţiunea comună, a ajunge la maturitate, a se maturiza. Întrucât e orizontul şi articularea dintre figură şi fundal, fiinţa e timp, şi, mai specific, creştere, timp trăit, „maturizare”.

Noţiunea însăşi de creştere nu numai că nu coincide cu ideea timpului ca pură succesiune, dar nici măcar cu aceea a timpului ca desfăşurare către o condiţie finală: şi în acest caz s-ar presupune o juxtapunere de momente considerate iniţial separate (telos-ul dă sens procesului numai dacă e gândit ca precedând momentul însuşi. Physis-ul gândit ca sacrul care se dă prin mijlocirea tăcerii poetului e gândită după modelul vieţii vii. Nu putem să nu

legăm aceasta de insistenţa lui Heidegger asupra fiinţei-pentru-moarte. Prin tăcerea poetului vorbeşte un Sacru care este natura ca creştere, ca temporalitate trăită. Temporalitatea trăită, cum apare mai ales, începând de la Sein und Zeit, este profund marcată de fiinţa-pentru-

moarte. Se conturează astfel o conexiune între Sacru, physis, timp trăit, fiinţă, fiinţă-pentru-moarte, în lumina căreia trebuie să fie văzută şi problema raportului limbaj-tăcere.

Dar înainte de a ne întoarce asupra acestui raport, să mai amintim că împreună cu acela de physis, celălalt nume pe care în acest text Heidegger îl dă Sacrului este acela de Haos. „Pentru orice experienţă care cunoaşte numai ceea ce e mijlocit, Haosul pare să fie absenţa de distincţii, şi deci pura şi simpla confuzie”; însă „gândit pe baza physis-ului, Haosul rămâne acea apertură larg căscată pornind de la care deschisul se deschide, în aşa fel încât să garanteze oricărui distins prezenţa lui delimitată”. Dacă în acest fel Haosul e dezbrăcat de caracteristicile negative şi de confuzie, pe care le are în accepţia comună, rămâne totuşi ca un pericol şi un risc pentru experienţa care are nevoie de medieri. În paginile pe care le comentăm, Heidegger analizează şi condiţia poetului în termeni de risc, tocmai pentru că funcţia sa e aceea de a pune lumea experienţei articulate, a medierilor, în relaţie cu Haosul originar, adică cu apertură larg căscată a Sacrului. Din punct de vedere al relaţiei sale cu Sacrul ca Haos, poezia apare desigur ca o mişcare descendentă, care mediază şi transformă Sacrul-Haos în Milde, în blândeţea cuvântului rostit, comunicabil şi comunicat; dar este de asemenea întotdeauna şi o mişcare ascendentă, în care poetul, întâlnind fiinţa ca physis şi temporalitate trăită, întâlneşte propria fiinţă pentru moarte, alteritatea radicală care i se dă ca nimic şi ca tăcere.

Survenirea cuvântului comportă un risc deoarece altul decât limbajul nu e numai fundalul mut în care cuvântul răsună; nici numai tăcerea care marchează intervalele şi diferenţele dintre cuvânt şi cuvânt; ci este, în mod pozitiv, tăcerea temporalităţii trăite care are ca limită a sa şi ca fundament al său constitutiv moartea. Physis este aşadar mai curând natură într-un sens care nu are nimic de genul banal „naturalist”; şi totuşi – deoarece fiinţa e gândită în termenul physis ca temporalitate trăită,

deschisă către moarte – altul din limbaj, tăcerea poetului, este într-un fel şi tăcerea vieţii animale. În afirmaţia heideggeriană că „autentica rostire” este acel „a tăcea simplu al liniştii” este şi ceva dintr-o referire la animalitate. De altfel, în acelaşi comentariu la poezia Wie wenn am Feiertage… la care neam referit de mai multe ori, Heidegger citează, dintr-un alt text din Hölderlin, Die Titanen, expresia „die heilige Wildniss”, „sacrul codru” (EH, 61); care are desigur aceeaşi valoare cu Haosul, ca şi apertură care face posibile diferenţele delimitate ale experienţei; dar care califică şi pozitiv, ca „sălbatic: „acel altul decât limbajul, făcând aluzie la o fondare-ex-fondare a culturii în direcţia unei „naturi” concepute ca acea creştere ce se deschide în temporalitatea trăită deschisă către moarte.

92

93

5. FIINŢĂ ŞI AMURG AL LIMBAJULUI

„Ein – ist ergibt sich, wo das Wort zerbricht” („Un „este” se dă, acolo unde cuvântul se frânge”. (17). Întemeierea pe care poezia o operează pentru „ceea ce durează”, pentru lumea ca articulare de dimensiuni de experienţă, deschise mai întâi de toate în limbaj, se realizează cu preţul unei ex-fondări pe care poetul o experimentează şi care conferă forţa inaugurală a poeziei sale. Numai întrucât se expune eşecului Ab-grundului, abisului Haosului şi al tăcerii, poetul deschide şi fondează ordinea semnificaţiilor care constituie lumea. Poezia contemporană a crezut adesea că trebuie să se elibereze de această concepţie romantică şi mai apoi existenţialistă a poetizării, repliindu-se pe o idee a limbajului poetic care, mai ales cu ajutorul categoriilor formaliste ale autoreflexivităţii şi ale ambigutăţii, a făcut din ele unul dintre mijloacele cu care subiectul repune stăpânire pe limbaj, ieşind din dispersiunea şi din alienarea în care acesta i se dă în banalitatea cotidiană. Semnificaţia inaugurală a poeziei a fost astfel reaşezată în aceea, mai

acceptabilă, de a reprezenta un soi de „gimnastică a limbii”, care evidenţiindu-i într-un fel de puritate abstractă mecanismele, posibilităţile ascunse, limitele, îi pregăteşte astfel şi o utilizare mai bună şi mai conştientă a sa către vorbitori. E ca şi cum s-ar răspândi gimnastica în rândul poporului pentru a obţine o rasă mai sănătoasă şi o mai mare productivitate în muncă. Numai că, pentru a rămâne la exemplul gimnasticii, a atrage atenţia poporului asupra trupului ar putea avea şi efectul pervers de a dezlănţui

procese necontrolabile de intensificare a sexualităţii şi în general a narcisismului, având drept consecinţă un refuz crescut al muncii şi al disciplinei sociale.

Într-un sens, foarte îndepărtat ca analogie cu acest exemplu, se desfăşoară la Heidegger ceea ce se poate numi „dialectica” de fundare şi ex-fondare. Fiinţa este desigur acea physis ce constituie orizontul temporal pe care fiinţările se profilează, dar este şi Haosul acelei sacre Wildniss*, care manifestă lipsa de întemeiere a oricărei întemeieri, deschizând posibilitatea de întemeieri noi, dar şi marcându-le pe toate cu un insurmontabil caracter de nimicnicie. Nu se poate, din punctul de vedere al lui Heidegger, să se pună în mişcare funcţia inaugurală şi fundatoare a limbajului poetic, şi deci şi autoreflexivitatea lui şi funcţia lui de gimnastică a limbii şi de reapropiere a limbajului, fără a te expune în acelaşi timp întâlnirii cu nimicul şi cu tăcerea care, pe baza conexiunii dintre temporalitate trăită şi a fi-pentru-moarte, ni se pare că pot fi indicate în mod legitim nu atât ca un fel de divinitate gândită în termeni de teologie negativă, cât ca altul decât cultura, şi deci natura, animalitatea, Wildniss-ul, sau chiar, dacă vrem, trupul şi afectivitatea, mai întâi şi dincoace de orice reglementare alienantă, operată de către „simbolic” în sens lacanian.

Acestea sunt „conţinuturile” tăcerii poetice. Tăcere vrea să însemne desigur şi că poezia trebuie „să se întoarcă în sunetul tăcerii care, ca rostire originară, pune în mişcare ţinuturile lui Geviert (18), adică acele regiuni

ale lumii „împărţite în patru” în mod originar, prin relaţia dintre

Natură sălbatică, virgină (n.t.). 95

„Pământ şi cer, muritori şi divini”; dar înseamnă şi tăcere în sensul uzual al cuvântului. Poezia exercită funcţia inaugurală care îi este proprie numai ei nu numai întrucât „ctitoreşte ceea ce durează”, ci şi întrucât „exfondă” acest fondat prin relaţia trăită cu nimicul, cu altul ca physis, ca animalitate şi ca tăcere. Cuvântul poetic, în acest fel, se apropie de propria-i esenţă cu cât se apropie, chiar şi în sens literal, de tăcere.

Sub acest aspect, poezia se poate defini, din punctul de vedere al lui Heidegger, ca amurgul limbajului: nu instaurarea unei condiţii în care nu mai există limbaj, ci continua şi mereu reînnoita împingere de sine a limbajului către graniţele sale ultime, unde naufragiază în tăcere. Este ceea ce Nietzsche numeşte esenţa muzicală, şi în ultimă analiză, dionisiacă, a liricii, opusă epicii ca poezie apolinică a formei definitive, sculpturale. Încă o dată, aceste teze par impregnate de o atitudine vag romantizantă; dar se revelă, la o lectură neprevenită, ca o adevărată descriere a experienţei poeziei actuale. Rarefierea limbajului liric, experimentalismul de toate tipurile, căutarea unui „grad zero” sau şi, la polul opus, proliferarea de semnificanţi ce nu mai au nicio instanţă de legitimare în referent – aşadar, fie lichidarea metaforei, fie delirul ei de pur simulacru – nu pot fi citite adecvat, în mod semnificativ pentru critică şi estetică, şi productiv pentru poetica militantă, numai ca fenomene de creare a unor coduri noi; adică drept pure întemeieri de noi limbaje, ce ar trebui descrise în caracterele lor formale, în conexiunile lor socio-culturale, în eventualele lor motivaţii psihologice; ci şi, întotdeauna, şi mai ales, ca fenomene ale amurgului limbajului, ce trebuie legate de tot acel ansamblu de fenomene, descriptibile şi în termeni sociologici şi antropologici, care pot fi indicate drept amurg al subiectivităţii moderne.

„Gradul zero” al lui Beckett citit de Adorno nu e

numai acela al unei situaţii specifice de sărăcie, al unei „dürftige Zeit” în care suntem condamnaţi să trăim „după Auschwitz”. „Reducerea” limbajului poeziei, adică, nu e poate numai un fapt de sărăcire şi de pierdere, ce trebuie pus în legătură cu toate fenomenele de violare a umanului de către o societate tot mai alienată şi mai terorizantă. Această reducţie conturează, dimpotrivă, probabil, o utopie în care limbajul şi subiectivitatea modernă amurgesc. E greu de spus dacă, potrivit lui Heidegger, amurgul limbajului şi amurgul subiectului sunt numai o trăsătură a epocii noastre – epoca împlinirii metafizicii. Desigur nu se poate spune că există o esenţă a omului, precum şi a limbajului şi a poeziei, care să rămână mereu aceeaşi deasupra istoriei şi a întâmplărilor ei. Dacă spunem deci că poezia este, prin esenţă, amurgul limbajului, punerea în abis a cuvântului în acel fără-de-fund al tăcerii (cu toate aluziile pe care le comportă aceasta la temporalitatea trăită, la moarte, la animalitate), nu descriem esenţa eternă a poeziei, dar nici „numai „modul de a se da al poeziei secolului nostru: vorbim de acel Wesen, de esenţa poeziei aşa cum se dă ea, cum se petrece la noi astăzi, adică în unicul sens în care poezia este, west. Un amurg al limbajului se verifică deci în toată experienţa noastră cu privire la poezie; nu numai în felul cum se face poezie astăzi, dar şi în felul nostru de a trăi poezia trecutului. Putem trăi poezia numai ca amurg al limbajului. Aceasta timp slab, sărac (n.t.).

96

97

În multe sensuri, care trebuie determinate şi în legătură cu metodologiile critice curente. Poezia, pentru a indica o primă cale, poate fi citită ca amurg al limbajului întrucât e suspendare a constrângerii „simbolicului” lacanian, într-un joc de disidentificare ce neagă practic caracterul alienant al imaginarului, şi dă o încărcătură pozitivă artei, în particular poeziei, prin toate acele caractere eversive pe care Platon voia să le exorcizeze alungind poeţii din republica lui.

Aşadar nu înseamnă, cum sună versul lui George pe care Heidegger îl comentează în Unterwegs zur Sprache, că „nu-i niciun lucru acolo unde cuvântul lipseşte” (20); sau mai bine zis: şi asta, dat fiind că cuvântul, şi cuvântul poetic, are întotdeauna funcţia fundatoare faţă de orice posibilitate de experienţă „reală”. Dar, mai fundamental: „un este se dă acolo unde cuvântul se frânge”. Cele două enunţuri nu se opun ca două teze alternative; sunt cei doi poli ai unei mişcări de fondare-ex-fondare în care poezia întotdeauna – în experienţa noastră – se află angajată, şi care face din ea, mai fundamental decât arta (originii) cuvântului, arta (amurgului în) tăcere.

NOTE

1. Cf. M. Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Klostermann, Frankfurt a. M., 1963, pp. 31 şi urm. 2. Despre aceasta îmi permit să trimit la lucrarea mea Essere, storia e linguaggio în Heidegger, Edizioni di „Filosofia”, Torino, 1963.

3.M. Heidegger, Erläuterungen… cât., p.38.

4. H.G. Gadamer, Verită e metodo, Bompiani.

Milano, 1983, p. 542.

5. Publicată recent în Marges de la philisophie, Mânuit.

Paris, 1972.

6. M. Heidegger, Erläuterungen… cât., p.39.

7. Ibid.

8. Ibid., p. 66.

9. Despre această distincţie între Anwesen şi Anwesenlassen a se vedea Zur Sache des Denkens, Niemayer.

Tübingen, 1969, pp.5 şi urm.

10. Cf. Identităt und Differenz, Neske, Pfullingen, 1957, p.37.

11. Cf. M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, Neske.

Pfullingen, 1959, p. 1 52. În acest citat, ca şi în altele din această operă, am utilizat optima traducere a lui Alberto

Caracciolo şi Maria Peroti, Mursia, Milano, 1973, de care m-am detaşat numai în privinţa unor chestiuni terminologice marginale, şi din motive de omogenitate cu restul textului meu (citatul e tradus la p. 123.).

12. Ibid., p.215, tr. it.p. 169.

13. Cf. M. Heidegger, Der Satz vom Grund, Neske.

Pfullingen, 1957, pp.184 şi urm.

14. ld., Erlăuterungen... cât., p. 69.

15. Ibid., p. 75.

16. Ibid., p. 61.

17. M. Heidegger, Unterwegs... cât., p. 216; tr. it. p. 170.

18. Ibid., p.2\6; tr.it. p. 17 o.

19. Cf. Vorträge und Aufsatze, Neske, Pfullingen, 1954, p.

171 n.

20. Acest vers face parte din poezia lui George pe care

98

99

Heidegger o comentează în eseul despre Esenţa limbajului, cuprins în Unterwegs zur Sprache, cât., pp. 157. Şi urm.

4. URMĂRI ALE HERMENEUTICII

100

Situarea hermeneuticii în cadrul filosofiei contemporane este incertă, oricum încă nefixată de vreo istoriografie „canonică”. Există raţiuni puternice pentru a o alătura filosofiei analitice, cel puţin în faza în care aceasta accentuează analiza limbajului cotidian şi dezvoltă teoria wittgensteineeană a „jocurilor lingvistice”; sau pentru a o apropia, pe de altă parte, redescoperirea componentelor în sens larg „teologice” ale existenţei (şi aceasta e calea pe care hermeneutica o urmează la Ricoer); sau, în fine, pentru a o vedea ca pe un moment raportabil la critica ideologiei de tip Frankfurtez. Fără a

pretinde că urmărim toate aceste direcţii, ceea ce îmi propun aici este să discut una din direcţiile pe care le consider mai interesante şi în care, în anii din urmă, şi-a propus să le dezvolte discursul hermeneutic, cu intenţia de a arăta că acesta propunere de dezvoltare se rezolvă, până la urmă, în reducerea unora dintre conţinuturile cele mai originale şi revoluţionare ale hermeneuticii la tradiţia filosofică (sau, după Heidegger, metafizică) pe care, tocmai, aceasta îşi propusese să o critice şi să o depăşească.

Una dintre tezele cele mai caracteristice, sau poate fără îndoială cea mai caracteristică, a hermeneuticii contemporane este aceea a lui Gadamer după care „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache” (Fiinţa, care poate fi înţeleasă, e limbaj) (l). Niciun dubiu, după părerea mea, că enunţul trebuie citit cu cele două virgule, care cel puţin în italiană, îi exclud orice semnificaţie restrictivă.

101

care altfel ar fi pur tautologică: nu (numai) acea fiinţă care e obiect de „înţelegere” (de exemplu, în opoziţie cu „explicaţie” cauzală etc) este limbaj; ci toată fiinţa e aceea care, întrucât poate fi înţeleasă, se identifică cu limbajul. Prin aceasta se indică una dintre trăsăturile caracteristice ale hermeneuticii nu numai contemporane, dar moderne în general, pornind de la Schleiermacher, adică aceea care s-ar putea numi „explozie” a hermeneuticii: într-adevăr, toată hermeneutica modernă care, mai mult sau mai puţin explicit, avansează o pretenţie la universalitate; iar teza lui – Gadamer, sub acest aspect, nu face decât să interpreteze şi să rezume această tendinţă generală. Ea se anunţă la Schleiermacher prin noul raport pe care el îl distinge (2) între subtilitas explicandi şi subtilitas intelligendi. Abilitatea de a explica textele (şi aici e vorba mai ales de Sfânta Scriptură), acea subtilitas explicandi la care s-a oprit hermeneutica tradiţională, este întotdeauna subordonată capacităţii de a le înţelege: evident, nu numai din partea exegetului care explică, ci într-un sens mai general: şi discursul exegetului sau al predicatorului care

explică Scriptura este în fapt adresat către intelligenţia ascultătorilor săi. Orice comunicare de semnificaţii este deci obiect al unui proces interpretativ, cere interpretare. Hermeneutica nu mai este deci, încă de la Schleiermacher, disciplina rezervată problemelor explicării unor texte foarte îndepărtate, sau dificile sau decisive (aşa cum sunt textele clasice, textele juridice, Biblia), ci se aplică la orice tip de mesaj, fie el scris sau oral. Procesul de lărgire al caracterului „lingvistic” (mai bine, am zice: „de limbaj”) la întreaga experienţă, proces ce culminează în filosofia secolului nostru, îşi are deja premisele în această doctrină a lui Schleiermacher. Nu numai simpatia pentru tradiţia empiristă şi în general greutatea modelului metodic al ştiinţelor exacte, explică, probabil, faptul că Dilthey, la sfârşitul secolului al XIX-lea simte nevoia să fundeze drept domenii distincte „ştiinţele naturii” şi „ştiinţele spiritului”, opunând deci un hotar, de altfel nesigur şi de scurtă durată, procesului de „explozie” a hermeneuticii. Efortul lui Dilthey, totuşi, dacă pe de o parte poate semnifica tentativa de a delimita respectivele domenii – prin care numai un anume tip de „fiinţă”, cel care se adresează înţelegerii, s-ar identifica cu limbajul – pe de altă parte, prin căutarea unei „întemeieri” critice a ştiinţelor spiritului pregăteşte tocmai pasul decisiv al generalizării hermeneuticii, întrucât duce la criza noţiunii însăşi de fundare. Aceasta înseamnă în fapt acces la un punct ultim a cărui sesizare ne pune în posesia întregului „domeniu” prin posedarea principiilor prime de care acesta depinde. Dar o astfel de noţiune, aceeaşi ce era valabilă şi pentru Aristotel, pentru care episteme dispune de un câmp căruia îi cunoaşte principiile şi cauzele, are o semnificaţie iremediabil „tehnicistă” (ţinteşte să asigure un control practic al realităţii), care-şi pierde sensul când vrea să se aplice la sfera istoriei umane, a opţiunilor individuale şi sociale. În dificultăţile pe care Dilthey le întâlneşte, în definitiv, în efortul lui de a „întemeia” riguros ştiinţele sprintului, hermeneutica modernă îşi dezvăluie cea de-a doua trăsătură caracteristică a sa, alături de aceea pe care

am numit-o tendinţa la „explozie”, dincolo de propriile-i limite (fie ele, rând pe rând, cele ale exegezei sacre, care sunt depăşite începând cu Schleiermecher: sau fie şi acelea ale „clasicului” în general, sau ale textelor juridice, ale documentului istoric.

102
103

şi poate, până la urmă, chiar cele ale limbajului-vorbire); alături de această tendinţă se manifestă într-adevăr aceea de a pune în criză noţiunea însăşi de întemeiere. Şi această trăsătură este din belşug prezentă încă de la originile hermeneuticii moderne, la Schleiermacher: la el, circularitatea tipică a procesului interpretativ – „cercul hermeneutic” care va deveni apoi central în Sein und Zeit al lui Heidegger – se rezolvă într-o indefinită trimitere reciprocă între interpretare „gramaticală” (aceea care raportează un text la limbă, şi în genere la conotaţiile lui istorico-culturale) şi interpretare „tehnică” sau „psihologică” (aceea care încearcă să înţeleagă textul prin referire la felul specific în care un autor utilizează limba şi a mijloacelor pe care cultura epocii i le oferă). Interpretarea gramaticală încearcă să „explice” textul situându-l în totalitatea lui langue – cum ar spune Saussure – specifică unei epoci; cea psihologică îl situează în schimb în totalitatea personalităţii autorului. Aceste două tipuri de situare trimit până la urmă circular unul la celălalt, iar această circularitate nu ajunge la o concluzie; aşadar, o „întemeiere” în sensul clasic al termenului, care conta încă pentru Dilthey. Inconcludenţa (şi inconcludibilitatea) acestui cerc ar putea fi una dintre raţiunile profunde, de conţinut, ce ar explica stadiul incomplet al hermeneuticii lui Schleiermacher, care a rămas la nivelul unui ansamblu de studii, schiţe, însemnări, mereu reluate şi modificate, fără să capete niciodată un veşmânt sistematic definit. Acelaşi argument clasic al discuţiei hermeneutice, de la finele secolului al XVIII-lea, cel pe care Schleiermacher îl exprimă prin

preceptul de a „înţelege discursul mai întâi la fel de bine, şi apoi mai bine decât îl înţelege autorul însuşi” (3) pare să trimită la aceeaşi circularitate („intenţiile” semnificative ale autorului sunt cu adevărat un dat ultim? Până la ce punct, apoi, sunt ele însele deja prefigurate, fasonate, determinate de langue? Această, însă, nu poate fi altceva – vezi celălalt cerc schleiermacherian între Bedeutung şi Sinn (4) – decât cristalizarea unor acte de parole ce s-au acumulat în timp, deci a unor variaţii „psihologice” efectuate de diverşi autori; şi aşa mai departe), şi să exprime deci, sub o formă diferită, vocaţia constitutivă a hermeneuticii de a pune în criză noţiunea de fundare. Această tendinţă a hermeneuticii la exfondare este apoi exemplificată în mod eminent prin elaborarea pe care Gadamer o dă, în Adevăr şi metodă, noţiunii de adevăr şi de „experienţă de adevăr”. Întregul discurs din Adevăr şi metodă este în fapt ancorat în jurul constatării că filosofia modernă, sub influenţa modelului metodic al ştiinţelor pozitive, a identificat în general adevărul cu metoda – fie ea metoda demonstrativă a matematicii, fie, cu aceeaşi valenţă, metoda experimentală a fizicii; e vorba, însă acum, de a redescoperi experienţa de adevăr care se face în afara acestor contexte metodice. Pentru a clarifica ce înseamnă „experienţă de adevăr”, Gadamer reia şi emfatizează termenul german Ehrfahrung – experienţă – în sensul pe care acesta îl are la Hegel şi în conceptul său de fenomenologie ca „ştiinţă a experienţei conştiinţei”. În general, spune Gadamer, putem vorbi de experienţă de adevăr acolo unde există experienţa adevărată: anume, acolo unde întâlnirea cu lucrul produce în subiect o efectivă modificare; nu ca aceea a „peceţii” empiriste ce se imprimă în mintea înţeleasă ca o tăbliţă de ceară; ci în sensul unei transformări-integrări a noului cu

vechiul pe care conştiinţa îl reprezenta dinainte. Experienţa de adevăr este astfel experienţă adevărată; se

defineşte ca un fapt ce transformă conştiinţa, o deplasează şi o dislocă.

Dacă această definiţie de Ehrfahrung e luată în serios, şi împinsă până la consecinţele ei extreme, ea reprezintă un radical element de exfondare; experienţa de adevăr se sustrage în fapt oricărei tentative de a o încadra într-un proces constructiv, cumulativ, identificant; adevărul înţeles ca „dislocare”, sau ca „a deveni altul”, în fapt nu „fondează” în niciunul dintre sensurile pe care acest termen le are în tradiţia filosofică. Pe de altă parte, dacă modelul dislocării e înţeles în sensul dialectic definit de Hegel, fundare şi construcţie sunt salvate (dat fiind că dislocarea e gândită întotdeauna ca o reîntoarcere la sine); în acest caz, însă, noţiunea hermeneutică a adevărului ca „a deveni altul” pierde mult din originalitatea ei şi din forţa ei teoretică.

Gadamer rămâne fidel, până la urmă, noţiunii de adevăr ca dislocare, în sensul că transformarea în întâmpinarea căreia merge subiectul prin experienţa de adevăr nu e raportată la identitatea unui subiect dialectic de tip hegelian, ci poartă efectiv subiectul „afară din sine”, îl antrenează într-un „joc” (5) care, după Gadamer, transcende jucătorii şi-i aruncă într-un orizont mai cuprinzător care transformă în mod radical poziţiile lor iniţiale. În dialogul interpretativ, când e experienţă de adevăr şi joc în acest sens, nu există un interlocutor care să „învingă” şi să-l reducă la sine pe altul; fuziunea de orizonturi hermeneutice (6) este apariţia unui tertium radical nou, care prin urmare e joc şi pentru că „pune în joc” interlocutorii în fiinţa lor.

În acest sens. aşadar, revendicarea hermeneutică a unei experienţe „extrametodice” a adevărului se rezolvă, încă o dată, printr-o mişcare de exfondare.

În însăşi teoria lui Gadamer nu e uşor de spus până la ce punct îşi fac jocul elementele ce tind, nu atât să recunoască, ci să „exorcizeze” această mişcare (7). Însă e vorba de o problemă ce nu priveşte numai, sau nu în principal interpretarea teoriei sale. ci sensul de ansamblu

al hermeneuticii şi al filosofiei pe care ea le implică.

Tocmai ca unul dintre nenumăratele eforturi de a exorciza tendinţele „exfondatoare”, în fapt, se pot considera unele rezultate recente ale reflecţiei asupra interpretării, mai ales acelea ce s-au dezvoltat pornind de la reflecţia asupra raportului dintre hermeneutică şi critică a ideologiei, şi care, în anii din urmă, s-au revelat a fi de inspiraţie fundamental neokantiană. Mă refer aici la lucrările lui Karl Otto Apel (8) şi la acelea, care au legătura cu el, ale lui Habermas din ultimul deceniu (9). Pentru a indica trăsăturile mai de relief ale filosofiei secolului al XX-lea, ce ar apropia cele două mari curente pe care el le indică drept „filosofie analitică” (într-un sens foarte larg, întreaga filosofie anglo-saxonă de orientare pragmatistă, neopozitivistă şi neoempiristă) şi „existenţialismul” (gândirea continentală de importanţă nu numai existenţialistă în sens strict, ci şi fenomenologică, ontologică, hermeneutică), Apel a născocit expresia de „transformare semiotică a kantianismului” (10). Or, mie mi se pare că, deşi transformarea semiotică modifică profund kantianismul, nu îl modifică totuşi suficient pentru a evita ca, până la urmă, operaţia să se rezolve într-o transformare kantiană a semioticii şi hermeneuticii. Ceea ce Apel

Înţelege prin transformare semiotică a kantianismului este, în termeni foarte generali, faptul că aprioricele care fac posibilă experienţa s-au revelat, pe diferite căi în filosofia secolului al XX-lea ca fapte de limbaj şi nu ca structuri fixe ale facultăţii de cunoaştere (categoriile etc). Mai radical decât oricare alt gânditor al secolului al XX-lea, Heidegger a conceput existenţa omului ca un a fiaruncat, care este un a fi aruncat deşi în limbaj. A fi-aici [Da-Sein], în Sein und Zeit, echivalează într-adevăr cu a fi-în-lume; dar aceasta, la rândul său, se rezolvă în a fi-dintotdeauna familiari cu un mediu de semnificativitate.

Dasein nu e în lume pentru că s-ar afla în contact actualmente cu toate fiinţările intramundane; ci, el există întrucât e în relaţie cu o reţea de trimiteri reciproce care e desfăşurată, e dată, în limbaj. S-ar putea spune că a exista coincide cu posedarea unei „competenţe” lingvistice, oricare ar fi ea. Pe această bază pusă de Heidegger se dezvoltă teza lui Gadamer după care „Fiinţa, ce poate fi înţeleasă, e limbaj”. Atât Apel, cât şi, din motive parţial diferite, Habermas, au formulat în privinţa hermeneuticii lui Gadamer rezerve şi obiecţiuni inspirate, în ultimă analiză, din exigenţe ca „lingvisticitatea” orizonturilor întru care, numai ceva se dă „ca ceva”, să fie mai explicit recunoscută ca dotată cu toate caracteristicile transcendentalului kantian, adică, în primul rând, cu greutatea ei normativă. Nu atât în textele lui Heidegger, ci mai cu seamă la Gadamer, afirmarea „lingvisticităţii” experienţei pare să se rezolve uneori într-o pură şi simplă transcriere pe planul limbajului, a „istoricităţii” Dasein-ului înţeleasă ca pură intratemporalitate, în maniera istorismului diltheyan. Istoria, din punctul de vedere al lui Gadamer, e istorie a transmiterii de mesaje lingvistice, a constituirii şi reconstituirii de orizonturi de comunicare care sunt mereu, şi de fiecare dată, fapte de limbaj. A susţine aceasta, observa Habermas în Logica ştiinţelor sociale, şi mai ales a afirma în acelaşi timp că, aşa cum face Gadamer, caracterul lingvistico-hermeneutic al experienţei e neînţeles de scientismul modern (acelaşi ce constituie şi obiectivul polemic al lui Husserl din Krisis) cere să se pună şi problema motivului pentru care, de fapt, istoria nu apare ca „pură” transmitere de mesaje, ci lasă dimpotrivă să se ivească formele de opacitate ce se exprimă în scientism, în ideologie, în moduri, în sfârşit, care par să dezmintă structura ei primar hermeneutică. Dacă abia se recunoaşte faptul că comunicarea intraistorică, construirea şi reconstruirea orizonturilor de dialog între indivizi, epoci, societăţi, nu e ceva. paşnic, ci e o întreprindere dificilă şi ameninţată de continue riscuri de Missverstehen (acea neînţelegere care, chiar pentru

Schleiermacher e condiţia normală de pornire a oricărei operaţii interpretative), atunci apare clară exigenţa de a evidenţia însemnătatea normativă a structurii lingvistico-hermeneutice a experienţei. Această sarcină, mai mult decât Habermas, a dezvoltat-o pe plan filosofic Karl Otto Apel. Pentru el, dacă se recunoaşte structura lingvistico-hermeneutică a experienţei, trebuie să se procedeze tematizând şi în funcţie normativă aşa numitul apriori al comunităţii ilimitate a comunicării (11): adică, nu numai orizonturile în care regiunile fiinţării se dau în forma lor definită sunt orizonturi lingvistice; ele sunt, mai întâi de toate, orizonturi comunicative în sensul că, după o teză a lui Wittgenstein căreia Apel îi acordă un rol central, nu se poate juca un „joc lingvistic” de unul

singur; oricine utilizează un limbaj, chiar şi cel mai arbitrar, joacă după reguli a căror respectare corespunde întotdeauna unui interlocutor cel puţin ideal (care poate fi el însuşi, ca fondator al normelor de care, apoi, va trebui să ţină cont). Orice joc lingvistic este deci joc comunicativ; iar transformarea semiotică a kantianismului este tocmai de aceea, în mod inseparabil, şi hermeneutică. Nu se poate tematiza „ceva ca ceva”, nici măcar în experienţa cea mai elementară, fără a accepta, implicit, regulile unui limbaj; şi, înainte de toate, regula care impune respectarea regulilor. A răspunde de respectarea acestor reguli către un interlolutor ideal, sau către o comunitate de interlocutori, comportă însă, nemijlocit, să se recunoască acestor interlocutori aceleaşi îndatoriri şi drepturi cu ale vorbitorului: în acest sens comunitatea comunicării este nelimitată şi ideală; adică este, în mod necesar, gândită ca locul posibil al unui schimb în care subiecţii să fie liberi de orice opacitate şi obstacol impus comunicării de către circumstanţe istorice, sociale, economice, psihologice. În acest fel – descris aici în mod sumar – comunitatea nelimitată a comunicării joacă rol de apriori fie pe planul

teoretic (numai acceptând regulile jocurilor lingvistice, şi răspunzând de aplicarea lor, eu pot să experiez ceva ca ceva) fie pe planul practic-normativ: se poate spune că aceeaşi cunoaştere, pentru a se funda ca posibilă (pentru a avea sens), cere ca această comunitate a comunicării, dată în mod ideal ca tribunal în faţa căruia jocurile lingvistice efective se legitimează, să funcţioneze şi ca ideal în sensul de telos care ghidează acţiunea istorică pentru ca, încă o dată, ea să aibă un sens). Schematic spus: jocurile lingvistice, în sensul wittgensteineean, au drept condiţie a lor de posibilitate „jocul lingvistic transcendental al comunităţii ilimitate a comunicării), ceea ce e, în definitiv, structura hermeneutică a experienţei: noi avem o Sprache, un limbaj şi deci o lume, numai pentru că, aşa cum spune Hölderlin citat de Heidegger, suntem un Gespräch, o convorbire. Dialogul hermeneutic, totuşi, se dă în concretele dialoguri istorice ca normă şi posibilitate ideală de realizat, mai mult decât ca fapt deja actual. În acest fel, Apel consideră că a preîntâmpinat „insuficienţa” teoretizării lui Gadamer, care după părerea sa, nu dădea cont de faptul elementar că hermeneutica înţeleasă ca „artă” explicită şi reflexivă a interpretării presupune dintotdeauna o situaţie de „ruptură” a comunicării; şi mai ales, în conexiune cu toate acestea, scotea în afara problemei toate aspectele normative care au caracterizat dintotdeauna hermeneutica tradiţională – de la cele tehnice ale diferitelor arte interpretative speciale (hermeneutică teologică, juridică, literară), la problemele referitoare la validitate (12) şi până la cele ale raportului extrem de general cu etica.

În această formă de „teorie a comunităţii ilimitate a comunicării” (Apel, Habermas), ca şi în forma unei întoarceri la semnificaţia „tehnică” (de exemplu, în teoria literară a lui H.R. Jauss (13)) a hermeneuticii, sau în forma unei revendicări a implicaţiilor „teologice” ale ei (Ricoeur) pare astăzi, mai cu seamă, reluată şi discutată tematica filosofică a interpretării. Atât în cazul „transformării semiotice a kantianismului” preconizate de Apel, cât şi în

cazul lui Jauss şi al lui Ricoeur, ne aflăm, fie şi în sensuri şi cu scopuri diferite, în faţa unei accentuări a aspectului constructiv sau de-a dreptul fondator al hermeneuticii. Aş dori să arăt, luând ca punct de referinţă poziţia lui Apel, că

O atare accentuare în sens constructiv a hermeneuticii îi uită elementul caracteristic de exfondare; în acest mod, însă, se pierde acea raportare la finitudine care, cel puţin începând cu Heidegger, pare un aspect caracteristic al filosofiei ce pune în propriu-i centru fenomenul interpretării.

Aceasta apare evident dacă suntem atenţi la motivele ce inspiră critica adusă de Habermas şi Apel lui Gadamer: Habermas, în acea primă şi fundamentală discutare a tezelor lui Gadamer oferită în Logica ştiinţelor sociale – cere teoriei să dea cont de condiţia de „întreruperere” a comunicării, şi mai precis a continuităţii sociale, în care hermeneutica se naşte şi se mişcă; Apel, elaborând în termeni diferiţi tocmai aceeaşi poziţie, cere o hermeneutică ce s-ar ancora riguros la problema validităţii – de la acea exegeză specifică diferitelor domenii până la aceea general etică. Pentru ambele cerinţe soluţia pare readucerea structurii hemeneutice a experienţei la o „condiţie de posibilitate” transcendentală de tip kantian, care o fundează în sensul că o face posibilă şi, totodată, o legitimează şi îi furnizează norme, măsuri, criterii de judecată şi de acţiune. Chiar şi cerinţa avansată de Habermas îşi găseşte aici satisfacţie: o dată identificată comunicarea ilimitată ca normă, este în fapt şi deschisă calea de a recunoaşte cauzele istorice ale opacităţii ce se opune deplinei ei desfăşurări; aceste cauze pot fi descrise în chip legitim pornind de la analiza materialistă a societăţii. În acest fel, însă, apare clar că la baza propunerii lui Habermas şi Apel stau două concepte care cu greu se conciliază cu premisele hermeneuticii aşa cum au fost elaborate mai ales de Heidegger. Aceste două

concepte pot fi indicate respectiv ca ideea continuităţii originare şi ideea subiectului autotransparent. În ele se reiau dogmele fundamentale ale raţionalismului modern, fie în versiunea lui carteziană (autotransparenţa) fie în versiunea lui hegeliană (continuitatea). A întreba de ce e nevoie de o artă a interpretării şi a pretinde să se explice originile condiţiei de neînţelegere în care se mişcă existenţa umană înseamnă a presupune că, de fapt, continuitatea – condiţia unei comunicări ne-tulburate, a unei integrări sociale neîntrerupte şi neproblematice – este starea normală a existenţei. Subiectul care trăieşte în această stare normală de continuitate şi transparenţă e subiectul „socialismului logic” al lui Peirce, de la care Apel se reclamă explicit: adică, în ciuda oricărui efort pentru a nega această identificare, subiectivitatea „ideală” a omului de ştiinţă, care-şi manifestă libertatea sa faţă de opacităţile şi de condiţionările istorico-psihologice ce obstaculează comunicarea punându-se în condiţia de a repeta, în acea situaţie de puritate şi abstracţiune care e aceea a laboratorului, experimentele ştiinţifice, verificând valabilitatea legilor sau infirmând-o. La drept vorbind, Apel efectuează această trecere, şi asumare a subiectului ştiinţific ca ideal, nu fără justificare: această justificare constă pentru el în faptul că, în lumea modernă, prin uriaşa dezvoltare a ştiinţelor sociale, societatea a devenit tot mai mult subiect-obiect de ştiinţă. Subiectul comunităţii ilimitate a comunicării nu este deci construcţia ideală a unui eu de tip cartezian, ci subiectul care se dă concret, cel puţin ca posibilitate reală, în societatea capitalistă-târzie. Transformarea semiotică a kantianismului nu e un eveniment exclusiv sau în principal teoretic, descoperirea

unui gânditor sau a unei şcoli: istoriceşte, avem o intensificare a greutăţii faptelor de comunicare şi de limbaj, cel puţin în societăţile industriale avansate; în

această situaţie, se dezvoltă ştiinţele sociale şi, odată cu ele, posibilitatea efectivă a unei autotransparenţe a subiectului social; este momentul în care „comunitatea comunicării care constituie subiectul transcendental al ştiinţei devine în acelaşi timp obiectul ştiinţei… Devine clar că, pe de o parte, subiectul posibilului consens faţă de adevărul ştiinţei nu e o „conştiinţă în general” extramundană, ci societatea istorico-reală, dar că, pe de alta, societatea istorico-reală poate fi înţeleasă adecvat numai dacă e considerată ca subiect virtual al ştiinţei, inclusiv ştiinţa socială, şi dacă realitatea sa istorică este mereu reconstruită, într-un mod în acelaşi timp empiric şi normativ-critic, prin referire la idealul, ce trebuie realizat, al comunităţii ilimitate a comunicării” (14).

Problema este: „devin clare” cu adevărat, toate astea, cum pretinde Apel? Am putea pune întrebarea în alţi termeni: ce se întâmplă, în acest ideal de autotransparenţă, cu pasiunile şi cu diferenţele subiecţilor care intră în procesul comunicativ? zicem pasiuni şi diferenţe, dar am putea zice la fel de bine interese, opţiuni, sau, într-un cuvânt, finitudinea. Idealul continuităţii şi al autotransparenţei subiectului reneagă complet unul dintre punctele semnificative ale hermeneuticii filosofice, cel puţin în sensul său heideggerian (care este, de altfel, cel mai propriu şi determinant), anume finitudinea subiectului. Pentru a evita orice risc de suprapunere cu problematici paleo-existenţialiste, şi de asemenea pentru a sublinia impractibilitatea unei soluţii, sau treceri la limită, de tip religios, în loc definitudine, cred că ar fi mai bine să vorbim fără îndoială de ex-fondare. Dar semnificaţia este aceeaşi, cel puţin în sensul că finitudinea Dasein-ului era teoretizată, în Sein und Zeit, nu ca bază pentru o improbabilă trimitere la absolut sau infinit, ci ca recunoaştere a constituţiei esenţialmente ab-grundlich (dacă putem spune aşa), abisal-infondată, a existenţei. Ne aflăm aici, în cazul lui Apel şi Habermas, dar şi în alte cazuri – pe care nu le discutăm acum – cele ale lui Ricoeur şi Jauss, în faţa unui echivoc care poate e legat de esenţa

însăşi a hermeneuticii: interpretarea comportă într-adevăr riscul (sau, oricum, posibilitatea) de a fi înţeleasă ca o activitate de descifrare, de întoarcere la temeiuri şi semnificaţii ascunse dar, până la urmă, tangibile. Felul cum se conjugă, la Habermas şi Apel, hermeneutica şi critica ideologiei (cu toate trimiterile hegeliene pe care aceasta din urmă le comportă) pare să ateste tocmai acest lucru. Chiar şi în poziţia din Sein und Zeit, de altfel, hermeneutica părea să aibă, iniţial, această semnificaţie reconstructivă şi, într-un anume sens, fundaţivă. Necesitatea de a repropune problema fiinţei dincolo de orice confundare a acesteia cu simpla-prezentă proprie fiinţărilor însemna, nici măcar prea implicit, apelul de a nu reduce filosofia la articularea orizontului sau orizonturilor date de fapt (acele „regiuni” din fenomenologia husserliană), problematizând posibilitatea orizonturilor însele. Această punere a problemei în linii de principiu, nu se distinge prea mult de aceea a criticii ideologiei: diferenţa dintre fiinţă şi fiinţări poate fi identificată cu diferenţa între orice enunţ specific sau conţinuturile individuale ale experienţei şi premisele ideologice care sunt implicite şi servesc drept bază. În

comun cu critica ideologiei, poziţionarea heideggeriană – chiar în Sein und Zeit, dar mai ales după – conţinea şi teza după care trăsăturile generale ce constituie orizontul în cadrul căruia fiinţările devin vizibile iar experienţele individuale sunt făcute posibile, nu sunt eterne, ci sunt – je und je, din când în când – istoriceşte calificate. Nu numai că Dasein-ul este aici, are o lume, întrucât e aruncat; dar faptul său de a fi-aruncat nu este dependenţa de o structură a raţiunii, ci radicalul aspect de calificare istorică a oricărui proiect al său de înţelegere şi interpretare a lumii.

Aici, însă, în timp ce se atinge punctul de maximă apropiere a lui Heidegger de tezele criticii ideologiei,

întâlnim şi elementul de radicală separare. Problematica fiinţei, în diferenţa ei de fiinţări, nu poate, într-adevăr, să coincidă fără reziduuri cu programul criticii ideologiei pentru că nu există, pentru Heidegger, nimic care să se poată numi ideologie întrucât lipseşte orice referire la ceea ce ideologia nu este (teorie? ştiinţă?). E adevărat că deja Sein und Zeit vorbeşte de necesitatea unei „distrugeri a istoriei ontologiei” (adică a gândirii care suprapune fiinţa peste prezenţă) şi că Heidegger cel de mai târziu va atribui noţiunii de metafizică trăsături ce par a ne face să ne gândim la ideologie şi la reificarea de care vorbeşte marxismul. În realitate, tocmai prin rigoarea cu care Heidegger s-a menţinut la teza fundamentală a finitudinii (sau, a exfondării, a lipsei de temei) Dasein-ului, lipseşte la el orice posibilitate de a se referi la o continuitate sau la o autotransparenţă a subiectului care, ca un pol pozitiv opus ideologiei şi reificării, ar putea justifica utilizarea acestor termeni.

Confruntarea cu problematica criticii ideologiei, şi în general cu elaborarea „constructivă” a lui Apel şi Habermas (simptom, însă, al unei tendinţe mai generale în hermeneutica contemporană), ne pune în faţa necesităţii de a aprecia în toată însemnătatea ei semnificaţia „exfondării” existenţei operată de Heidegger, chiar mai ales privitor la definiţia hermeneuticii ca poziţie filosofică specifică în panorama gândirii secolului al XX-lea. Tocmai nexul fundare-exfondare care vine în prim plan începând cu Sein und Zeit caracterizează filosofic hermeneutica; dacă acest nex este greşit înţeles sau uitat, teoria interpretării îşi pierde originalitatea ei specifică, şi reintră în orizonturi filosofice de tip diferit.

Analitica existenţială din Sein und Zeit este, în ansamblul ei, o lucrare de „fundare” a Dasein-ului ca totalitate hermeneutică. Numai în această perspectivă se înţelege şi se justifică teoretic întrebarea despre „posibilitatea de a fi un tot” din partea Dasein-ului, care încheie prima secţiune a operei şi ghidează întreaga construcţie din cea de a doua. Nu are sens, într-adevăr, să

credem că Heidegger îşi pune acesta chestiune dintr-o exigenţă de „completitudine” descriptivă a fenomenului existenţei. Deşi pot exista aici raţiuni pentru a înţelege lucrurile în acest mod, raţiunile interne, de conţinut, chiar sistematice, pentru a pune chestiunea totalităţii Dasein-uhu provin din faptul că prima secţiune a operei a descris existenţa în termeni hermeneutici. Motto-ul din Husserl „la lucrurile însele!”, aşadar, a fost înţeles acolo în sensul că lucrurile pot fi atinse cu adevărat numai dacă se accede într-un fel oarecare la orizonturile în care ceva se dă ca ceva. Aceste orizonturi, grosso modo, sunt „ontologiile regionale” şi, mai întâi, ontologia fundamentală. Aceasta

din urma e cea care răspunde la întrebarea asupra sensului fiinţei. Or, sensul fiinţei, în Sein und Zeit – prin analiza lui a fi-în-lume – se descoperă în conexiunea ei cu proiectul care constituie existenţa. Fiinţările se dau Dasein-ului, adică vin în fiinţă, numai în orizontul unui proiect; acest orizont proiectual se constituie pentru Dasein numai întrucât e proiectat ca totalitate (nu există o posibilitate de a se da a unei fiinţări decât ca moment al unui sistem de trimiteri, ce coincide cu lumea; lumea este, ontologic, „înainte” de fiinţările separate care fac parte din ea). Că a fi-în-lume, pentru Dasein, este faptul de a se găsi dintotdeauna trimis la o totalitate de trimiteri, este ceea ce putem numi constituţia hermeneutică a Dasein-ului. Totalitatea trimiterilor, într-adevăr, se dă Dasein-ului numai ca familiaritate cu un sistem de semnificaţi, şi nu, bineînţeles, cu actualitatea desfăşurată a conexiunilor dintre lucrurile-instrumente: acesta este sensul importantului paragraf 17 din Sein und Zeit, despre „trimitere şi semn”. A vorbi de o fundare a acestei constituţii hermeneutice a existenţei înseamnă a te întreba cum e posibilă o astfel de totalitate, care e în acelaşi timp totalitatea lumii ca o înlănţuire de trimiteri, şi totalitatea Dasein-ului însuşi. Elaborarea noţiunii de fiinţă-pentru-

moarte răspunde acestei probleme. Dasein-ul se constituie – nu numai în modalitatea sa autentică, dar şi în inautenticitatea cotidiană – ca o totalitate numai întrucât se decide anticipat pentru propria-i moarte. În existenţa inautentică a lui man – acel „se „impersonal cotidian – totalitatea are trăsături pe care le-am putea numai vagi, „moi”, de istoricitate slabă, oscilantă între repetitiv şi discontinuu (poate are ceva din stadiul estetic kirkegaardian?), deoarece moartea e gândită ca un eveniment al lui „se” („se moare”, zice vorbirea obişnuită). În existenţa autentică, întrucât moartea e anticipată decis nu ca o posibilitate printre altele, ci ca posibilitatea cea mai proprie, ca proiectul care este Dasein-ul se poate constitui ca istoricitate autentică. Decizia anticipatoare a morţii este aceea care constituie posibilităţile existenţei în natura lor de posibilităţi, deschizând Dasein-ul către un discursus de la una la alta care să nu fie marcat de fracturi şi de discontinuităţi. Existenţa este ţesutul-text întrucât posibilităţile de dincoace de moarte sunt deschise ca posibilităţi tocmai de iminenţa, acceptată decis, a imposibilizării lor.

În acest fel, însă, decizia anticipatoare a morţii constituie bineînţeles existenţa drept continuitate a unui discurs, a unui text; dar cu preţul de a o suspenda de un ne-fond, care e tocmai posibilitatea imposibilităţii a orice, moartea. Dasein-ul se constituie ca totalitate hermeneutică numai anticipând decis posibilitatea de a numai-fi-aici-deloc. Sensul „vertiginos” al cercului hermeneutic – pe care l-am întâlnit şi la originile hermeneuticii moderne, la Schleiermacher – îşi găseşte explicaţia ultimă tocmai aici, în conexiunea dintre totalitate hermeneutică şi a-fi-pentru-moarte. Gândirea care vrea cu adevărat să corespundă acestei constituţii ab-grundlich – abisai-infondată – a existenţei finite nu se poate limita la fundarea ca constituţie de totalitate; ea se „fundează” cu adevărat – răspunzând, s-o amintim, la întrebarea asupra „sensului fiinţei” – numai dacă se deschide la chemarea Ab-grundului, a lipsei de întemeiere. La întrebarea asupra

sensului fiinţei se răspunde numai dacă se urmăreşte transformarea „sensului” în „direcţie”: căutând sensul fiinţei, Dasein-ul se

118
119

găseşte chemat într-o direcţie care îl deposedează, îl exfondează şi îl face să „salte” într-un abis care e acela al mortalităţii sale constitutive.

Ce anume înseamnă acest apel mi se pare că se exemplifică prin lucrarea pe care Heidegger o efectuează asupra istoriei cuvintelor metafizicii în operele ce au urmat după „cotitura” din anii ’30. Nu este vorba de o poziţie de tăcere, ci mai degrabă de o reîntoarcere in infinitum, care-şi are drept nucleu reconstituirea etimologică a aşa-numitelor Leitworte ale metafizicii occidentale.

E oare potrivit să opunem aparenta „oţiozitate”, inconcludenţă, iresponsabilitate a acestei lucrări asupra cuvintelor, eforturilor acelora care, ca Apel, încearcă să individualizeze în străfundul constituţiei hermeneutice a existenţei un aparat de apriorice de tip kantian? Da, dacă e adevărat că descoperirea constituţiei hermeneutice a existenţei implică scoaterea în afara jocului a oricărui gând al întemeierii (şi a însăşi noţiunii de întemeiere); şi dat fiind că eforturile lui Apel şi Habermas sfârşesc tomai prin a readuce hermeneutica în sfera acestei gândiri (a metafizicii, în sens heideggerian).

Iată, în concluzie, câteva puncte mai de relief la care să ne referim pentru a evalua posibilele apropieri, analogii, coincidenţe şi, mai ales, elementele de ireductibil contrast care subzistă între programul de „refundare” neokantiană şi linia „magistrală” a hermeneuticii contemporane aşa cum se defineşte în opera lui Heidegger şi a lui Gadamer:

a) Ceea ce caracterizează hermeneutica este, la Heidegger, finitudinea proiectului aruncat care este Dasein-ul. Această finitudine se anunţă, în istoria hermeneuticii moderne, prin tematica, ce revine permanent, a „cercului hermeneutic”, care la Heidegger ia

forma cea mai radicală, aceea a nexului fundare-exfondare a fiinţei-pentru-moarte. Fiinţa-pentru-moarte este aceea care întemeiază structura hermeneutică a existenţei: aceasta înseamnă şi faptul că acea funcţie transcendentală a limbajului care se desfăşoară în transformarea semiotică a filosofiei are sens numai în această perspectivă care o leagă definitudinea proiectului şi de fiinţa-pentru-moarte. În termenii în care vorbeşte Apel, însă, despre ea, transformarea semiotică a filosofiei, în timp ce supradimensionează în mod just funcţia „transcendentală” a limbajului, readuce această funcţie în cadrul gândirii metafizice a fundării. Este deci numai o transformare, un mod de a se reprezenta al metafizicii ce uită finitudinea constitutivă a existenţei.

b) La Heidegger, finitudinea proiectului înseamnă radicala lui istoricitate. Orizontul care dă fiinţărilor sensul şi în care lucrurile vin în fiinţă, nu e niciodată un apriori structural stabil, ci întotdeauna un orizont istoric construit de către transmiterea şi medierea unor mesaje lingvistice concrete. Das Selbe, acel „unul şi acelaşi” de care vorbeşte Heidegger în multe din scrierile sale mai târzii (de la Vorträge und Aufsätze la Identität und Differenz şi Unterwegs zur Sprache) nu este o structură metafizică permanentă; este cel mult o continuitate care aminteşte „asemănările de familie” teoretizate de Wittgenstein. În perspective ca aceea a lui Apel şi a lui Habermas istoricitatea nu are decât o funcţie negativă, aceea de a constitui, o opacitate ce se dezvăluie ca atare în lumina structurii apriori a comunicării ilimitate, adică în mod ideal totale, fără ambiguitate nici ulterioritate. „Conţinutul”.

mesajelor care se transmit cu ajutorul succesiunii generaţiilor este, din acest punct de vedere, cu totul irelevant; ceea ce contează este forma lor, care are cu ele tipicul raport metafizic de la universal la particular. Subiectul la care ţinteşte ideal teoria acelui apriori al

comunicării este subiectul „experimental” al ştiinţei moderne, tendenţial purificat de orice apartenenţă la istorie, de sentimente, interese, diferenţe.

Dacă sunt valabile aceste opoziţii, ele fiind doar două dintre atâtea altele care ar putea fi indicate, doctrina aprioricului comunicării nu pare o dezvoltare legitimă a hermeneuticii, în sensul că nu îi dezvoltă elementul caracteristic, filosofia finitudinii. Ideii de întemeiere înţeleasă în sens kantian, şi deci încă metafizic, Heidegger îi opune o cercetare ce merge pe firul conexiunii dintre fundare şi exfondare. Gândirii întemeierii i se substituie gândirea ca Andenken, ca revenire in infinitum, ca salt în Ab-grund-ul condiţiei muritoare, urmând reticulul mesajelor istorico-lingvistice (din trecut sau din culturi aşa-zise „altele”) care prin apelul adresat nouă (cristalizându-se în limbajele pe care le vorbim şi care „dispun” de noi) determină şi definesc sensul fiinţei ce se dă în constelaţia noastră istorico-destinală (după acel nex heideggerian dintre Geschichte şi Geschick, istorie şi destin). Ca revenire in infinitum, şi Andenken-ul are sensul unei „reapropieri”, nu în sensul luării în posesie (a principiilor) realului care e specific întemeierii; ci în sensul unei suspendări, prin intermediul exfondării, a pretenţiilor de constrângere a acelor orizonturi istorice particulare care cred că epuizează sensul fiinţei. Chiar ilimitarea se regăseşte în Andenken, dar tocmai ca neînchidere a parcursului. Această reîntoarcere, apoi, are de a face cu comunicarea mult mai autentic decât apriori-ul lui Apel: nu ia seama în fond numai la structura mesajelor, la „forma” comunicabilităţii lor, ci dă atenţie conţinuturilor lor din când în când diferite, determinante ca atare, în felul cum se înlănţuie ele, pentru fiinţa noastră istorică: ceea ce contează sunt încatenările etimologice specifice, s-ar putea spune, şi nu legile foneticii sau ale gramaticii transformative.

Tocmai întrucât este atât de profund legat de conţinuturile transmisiunii istorice, ale acelei Ueberlieferung, care prin modul lor de a se anunţa şi de a-

şi răspunde definesc sensul fiinţei pentru noi, gândirea rememorantă este, în fine, legată definitudine ca mortalitate: numai pentru că suntem şi „ontic”, adică biologic şi efectiv, muritori, noi suntem şi, aşa cum spune Hölderlin, o „convorbire”. Acest complex joc de gândire rememoratoare versus întemeiere, fiinţă-pentru-moarte versus structuri transcendentale permanente, suspendare „exfondatoare” a constrângerilor orizonturilor istorice versus critică (dogmatică, inevitabil) a ideologiei – este probabil sensul cel mai original al reflecţiei hermeneutice, şi constituie nucleul contribuţiei ei, ce rămâne încă de explorat în toate implicaţiile ei, la gândirea secolului al XX-lea.

NOTE

1. Cf. H.G. Gadamer, Verità e metodo (1960), tr. it. sub îngrijirea lui G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, p. 542.

2. Cf. F.D.E. Schleiermacher, Hermeneutik, Ed. Kimmerle, Winter, Heidelberg, 1959, p.31.

3. Ibid… p.87.

4. Ibid., pp.32 şi urm.; de asemenea cf. al meu Scheleiermacher filosofo delvinterpretazione, Mursia. Milano, 1968, pp. 127 şi urm.

5. Cf. H.G. Gadamer, Verità e metodo, cât., pp.132 şi urm.

6. Ibid., pp 355 şi urm.

7. Pentru o discuţie despre această tendinţă a hermeneuticii gadameriene, din perspective critice care astăzi nu mi se mai par complet valabile, trimit la studiul meu Estetica ed ermeneutica, în „Rivista di estetica”, 1979, nr. 1.

8. A se vedea mai ales, din K.O. Apel, Transformation der Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973, 2 vol.

(tr. it. sub îngrijirea lui G. Garchia, Comunità e comunicazione, Rosenberg e Selleier, Torino, 1977.)

9. Cf. În special J. Habermas, Logica delle scienze sociali (1967). reeditată în italiană împreună cu alte studii mai recente sub titlul Agire comunicativo e logica delle scienze sociali, II Mulino, Bologna, 1980.

10. Cf. K.O. Apel, Comunită e comunicazione, cât. passim şi introducerea mea la volum.

11. Ibid., pp.205 şi urm.

12. Asupra acestora insistă mai ales hermeneutica anglo-saxonă; cf. E.D. Hirsch, Validity în Interpretation

(1967), tr. it. sub îngrijirea lui L. Valdre, Come şi interpreta un testo, Armando, Roma, 1978.

13. Din opera lui a se vedea: Aesthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, Fink, München, 1977, vol. I şi diferitele eseuri adunate, în traducerea franceză, în Pour une esthétique de la reception, Gallimard, Paris, 1978.

14. Cf. K.O. Apel. Comunită e comunicazione, cât, p, 172.

15. Despre „salt” cf. de exemplu, M. Heidegger, Identităt und Differenz, Neske, Pfullingen, 1957, pp.28. Şi urm.

CUPRINS
Prefaţă
28 53
1. Nietzsche sau dincolo de subiect
2. Către o ontologie a declinului
3. Heidegger şi poezia ca amurg al limbajului 78
101
4. Urmări ale hermeneuticii
126
Lector: Marin Mincu
Apărut 1994
Tipografia Universităţii „Ovidius
BIBLIOTECA ITALIANA

În Biblioteca Italiană Gianni Vattimo a mai apărut cu lucrarea Sfârşitul Modernităţii (1993). În continuare vor apărea:

— Aventurile diferenţei
— Subiectul şi masca
— Societatea transparentă
— Etica interpretării
— Gândirea slabă

GIANNI VATTIMO
Dineole de mbteet
Nietzsche, Heidegger şi hermeneutica
ISBN 973 – 96753 – 5 – 2
Lei 1900
PONTICA